ARISTOTELE

LA METAFISICA

VOLGARIZZATA E COMMENTATA
DA
RUGGIERO BONGHI

COMPLETATA E RISTAMPATA CON LA PARTE INEDITA
INTRODUZIONE E APPENDICE
DA
MICHELE FEDERICO SCIACCA

Vol. II

MILANO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
1943-XXI

LIBRO QUINTO

SOMMARIO

I. — Principio. Varietà § 1. — ed unità § 2 — de' suoi sensi.

II. — Causa. Materiale. § 1. — Ideale. § 2. — Movente. § 3. — Finale. § 4. — Un oggetto unico può riferirsi, sotto diversi rispetti, a cause diverse. § 5. — Identità del concetto di causa, sia che si concepisca privativamente, sia positivamente. § 6. — Riprova della quadripartizione della nozione di causa: s'accenna che il concetto di *provenienza* è comune alla causa ideale e alla materiale. § 7. — Ciascuna di queste cause può essere concepita con tre determinazioni diverse; sia, cioè, d'una maniera più o meno generica, sia d'una maniera più o meno accidentale, sia come potenziale o attuale. §§ 8, 9, 10. — E, del pari, gli effetti. § 11. — Queste varie determinazioni s'intrecciano variamente. § 12. — Riassunto e riduzione a sei di tutte le varie maniere nelle quali può essere adoperata ciascuna nozione di causa. § 13.

III. — Elemento. Sua nozione. § 1. — Prova storica che sia quella che s'è detta. § 2. — Uso vario. § 3. — e men proprio. § 4. — Cosa abbiano di comune tutti questi usi. § 5.

IV. — Natura. Varii suoi sensi. Intesa come *processo*. § 1. — Come principio immanente. § 2. — Come principio di moto. § 3. — Senso della parola *nascere*, affine a' due ultimi di *natura*. § 4. — Altri due sensi di natura; il primo appartenente alla scuola Ionica meccanica, § 5. — il secondo ad Empedocle. § 6. — Cosa sia naturalmente, § 7. — Unità de' varii sensi di natura; e come quell'unità di senso si varii a quella maniera. § 8.

V. — Necessario. Varii sensi. Necessità ipotetica. § 1-2. — Violenza. § 3. — Impossibilità del contrario. § 4. — Quest'ultima è il concetto comune d'ogni necessità. § 5. — Logica, § 6. — o metafisica. § 7.

VI. Unità

(N.B. La *molteplicità* ha altrettanti sensi all' incontrario § 16).

- Attribuita alle cose § 1-12.
  - Accidentale § 13
    - 1. del soggetto coll'accidente
    - 2. dell' accidente coll' accidente
    - 3. del soggetto modificato dall' accidente col soggetto semplice o modificato d'altro accidente.
    - § 2-4
      - singolare § 3.
      - universale § 4.
  - Essenziale
    - di continuità § 6.
      - di tempo § 11
      - di luogo § 12
    - di materia
      - genere supremo § 7, § 15.
      - genere infimo § 7, § 15.
    - d'essenza
      - specie § 8, § 15.
    - d'analogia § 15.
    - Nella sostanza singolare § 10 di *numero* § 15 (unità perfetta).
    - Nelle altre categorie § 11.
- In se stessa
  - Principio di cognizione § 13. - Principio di numero.

VII. — Ente: predicato accidentale; § 1. — di tre maniere § 2. — Predicato essenziale: ha otto sensi. § 3. — Copula. § 4. — E sempre in tutti i suoi sensi può significare tanto potenza, quanto atto. § 5.

VIII. — Essenza. Sostanza corporea sussistente. § 1. — Essenza reale e ideale. § 2 e 3. — Ideale. § 4. — Riepilogo. § 5.

IX. — Medesimo. Medesimezza accidentale. § 1. — Essenziale. § 2. — Diversità di tre sorta. § 3. — Differenza: implica un'identità parziale. § 4. — Simiglianza e dissimiglianza. § 5.

X. — Opposto. Quattro sorta d'opposizione. § 1. — Determinazione d'una di esse, la *contrarietà*; primaria, § 2. — e derivata consistente nell'applicazione del concetto d'opposizione alla ripartizione categorica dell'ente. §3. — Cosa sia la diversità specifica. § 4.

XI. — Anteriore e posteriore. Anteriorità d'ordine, § 1. — e di cognizione; quest'ultima di due sorta. § 2. — Anteriorità secondaria di nozione. § 3. — Carattere generico: non convertibilità dell'essere. § 4.

XII. — Potenzialità. Attiva. § 1. — Passiva, determinata o non al meglio. § 2. — Attiva determinata al bene. § 3. — Abito di persistenza nell'essere proprio. § 4. — S'usa *potenziale* in altrettanti sensi: nell'attivo, § 5. — e nel passivo. Carattere ambiguo delle potenzialità passive § 6. — *Potenziale* in senso di persistente nell'essere proprio, § 7. — determinato al bene § 8. — *Impotenzialità*: ha i caratteri generali d'ogni privazione, § 9. — e i corrispondenti e contrarii a quelli di *potenzialità*. § 10. — Potenzialità ed impotenzialità logica, ovvero possibilità ed impossibilità. Quanti sensi abbia. § 11. — Si riepilogano. § 12. — Potenza geometrica si dice per traslato. § 13. — Unità de' varii sensi di potenzialità fisica. § 14.

XIII. — Quanto. Sua nozione. § 1. — Di due sorta, discreto e continuo; § 2. — l'uno e l'altro è un quanto sia per sè, sia per accidente. § 3. — I *quanti* per sè di due sorta. § 4. — Così i *quanti* per accidente. § 5.

XIV. — Quale. Suoi sensi: 1°, differenza dell' essenza. § 1. — 2°, proprietà dell'essenza. § 2. — 3°, modificazione d'un'essenza mobile. § 3. — 4°, determinazione morale. § 4. — Riassunto di questi quattro sensi: differenza d'essenza, § 5. — e differenza d'atto o di moto. § 6. — Uso proprio della qualificazione di *buono* e di *cattivo*. § 7.

XV. — Relativo. Tre specie. § 1. — Sviluppo della prima. § 2. — Altri relativi che vi si riducono. § 3. — Sviluppo della seconda specie. § 4. — Coll'aggiunta della determinazione del tempo. § 5. — Coll'aggiunta della determinazione privativa. § 6. — Sviluppo della terza specie di relativi, § 7. — assunti nella loro nozione generica. § 8. — Uso improprio del concetto del *relativo*. § 9. — Relativi accidentali. § 10.

XVI. — Perfetto. Quantitativo. § 1. — Qualitativo. § 2 e 3. — Riepilogo. § 4.

XVII. — Termine. Suoi sensi. § 1. — Corrispondenti in parte a' sensi di principio. § 2.

XVIII. — Quello per cui. Suoi sensi: una cosa si dice quella per cui un'altra è, sia perchè è la causa ideale, sia perchè è il sostrato reale di questa. § 1. — Corrispondenza de' suoi sensi con quelli di causa. § 2. — Indica luogo. § 3. — Il *per sè*; suoi sensi. § 4-7.

XIX. — Disposizione. Sua nozione.

XX. — Abito. Suo senso proprio. § 1. — Determinato col bene o col male. § 2. — Ristretto a parte d'un abito. § 3.

XXI. — Passione. Suo senso: qualità soggetta all'alterazione. § 1. — Atti particolari che s'iniziano in quella qualità. § 2. — Ristretto agli atti dolorosi. § 3. — E di quivi trasferito a' dolori e alle sventure. § 4.

XXII. — Privazione. Senso più indeterminato; s'intende un oggetto privo d'una cosa, quando questa, quantunque non possa essere attuata in quell'oggetto, pure ha in genere la capacità e la necessità d'attuarsi in qualcosa. § 1. — Senso più determinato: si determina l'oggetto, di cui si predica l'esser privato. § 2. — Determinazioni varie e progressive. §§ 3-9.

XXIII. — Avere. Suoi sensi: vale possedere, §1. — tenere, § 2. — contenere, § 3. — sostenere o tener insieme. § 4 — *Essere in qualcosa* si dice in altrettanti sensi. § 5.

XXIV. — Essere da qualcosa. Suoi sensi: specificati da' varii sensi di causa: materiale, § 1. — movente. § 2. — La parte reale è dal tutto reale. § 3. — Il tutto ideale è dalla parte ideale. § 4. — Applicato a due cose, quantunque queste relazioni che si sono indicate fin qui, convengano solo a una lor parte. § 5. — Talora con non altro senso che di posteriorità nel tempo. § 6.

— Carattere che distingue il *da qualcosa* in alcuni sensi dal *da qualcosa* in altri sensi: reciprocità o no de' due termini tra cui è ammessa la dipendenza di provenienza. § 7.

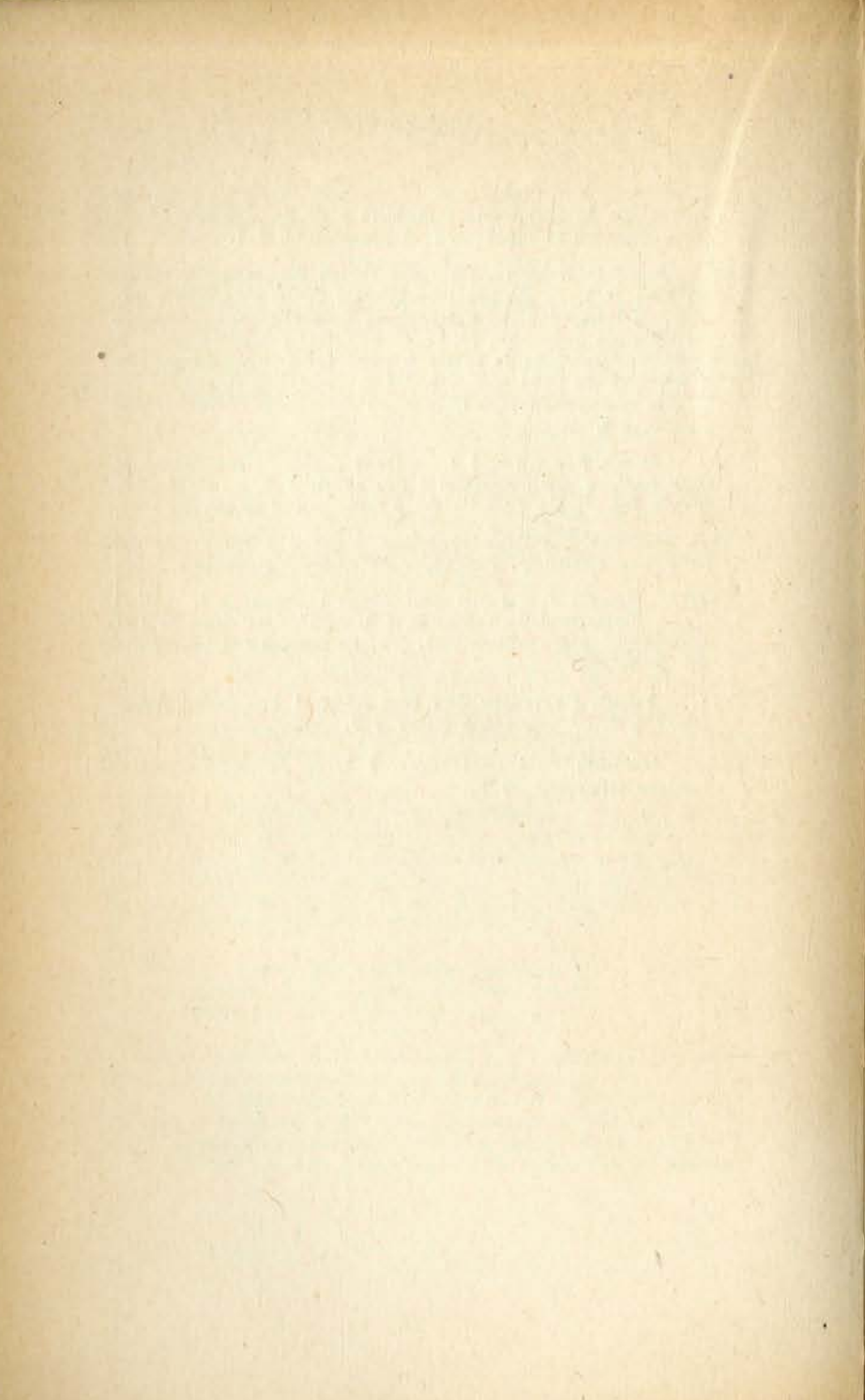
XXV. — Parte. Quantitativa, sia senza veruna determinata relazione col *tutto*, § 1. — sia più propriamente quello ch'è atto a misurare il tutto. § 2. — Parte ideale d'un concetto, considerato sia nella sua estensione, §3. — sia nella sua comprensione. § 5. — Nel primo modo la specie è *parte* del *genere*, nel secondo il genere parte della specie. § 3 e 5. — *Parte*, in genere, con la sola corrispondenza a *tutto* senza distinzione di tutto *ideale* o *reale*. § 4.

XXVI. — Intero. Suo senso. § 1. — Quali quanti si chiamino *interi*, quali *tutti*, e quali ricevano i due nomi. § 2. — *Ogni* corrisponde nel plurale a quello che è *tutto* nel singolare. § 3.

XXVII. — Monco. Sua nozione: *monco* è quello a cui manca una parte non essenziale, estrema, e incapace di rigenerarsi.

XXVIII. — Genere. Suoi sensi: generazione continua. § 1. — *Gente*. § 2. — Soggetto della differenza, § 3. — e primo elemento della definizione. § 4. — Riepilogo. § 5. — Diversità di genere cosa sia. § 6.

XXIX. — Falsità. Che voglia dire cosa falsa? § 1. — Che nozione falsa? § 2. — Che uomo falso? § 3.

XXX. — Accidente. Suoi sensi. Caso. § 1. — Proprietà essenziale inerente all'oggetto. § 2.

Capo I.

PRINCIPIO

1. - Si chiama principio (1) sia quella parte d'una cosa, di dove uno comincerebbe a muoversi; d'una lunghezza, per esempio, e d'una via, da un capo, il principio è questo, dall'altro quest'altro; sia (2). **1012. B. 32**

I. ciò da cui meglio verrebbe prodotto un effetto nell'insegnare: per esempio, non s'ha a principiare dal primo e dal principio della materia, ma di dove riuscirebbe più facile ad imparare (3); **1013. A. 1.**

II. ovvero, quel primo ed intrinseco da cui una cosa si genera (4), qual è la chiglia della nave e il

---

(1) I sette sensi che seguono, sono noverati senza ordine, e come si trovano e colgono nell'uso volgare, non indicando i fondamenti della distinzione.

(2) I sei sensi che seguono, convengono tutti in questo, che la parola *principio* v'ha il senso di *causa*.

(3) « Così ha fatto lui stesso nelle categorie, al capitolo della qualità (8). Per darcene una nozione, dice che è per essa, che noi qualifichiamo le cose. Ora, questo *qualificare* è qualcosa di posteriore al concetto di *qualità, ma di più cognito* ». (Afrod. Bc. p. 688). Nelle poche parole del testo si trova raccolto tutto il sugo della metodica. Vedi Lib. VII, 4. 1029. *b*. 4 seg.

(4) Intende quella parte primaria e principale d'una cosa, in cui n'è dato tutto il concetto e la destinazione. Vedi lib. VII, 10, 1035, *b*. 25.

fondamento della casa, e per gli animali chi dice il cervello, chi il cuore e chi una qualunque altra parte che creda essere il caso (1);

III. ovvero, quel primo non intrinseco (2) da cui una cosa si genera, da cui primo il moto e la mutazione devano naturalmente principiare (3); il figliuolo, verbigrazia, ha il suo principio dal padre e dalla madre, e la rissa dalle ingiurie (4);

IV. ovvero anche, quello per il di cui volere si muove ciò che si muove e si muta ciò che si muta: le magistrature, per esempio, le signorie, i regni e le tirannidi.

---

(1) Secondo Aristotele, il cuore. « De resp. », 8, 474, *a.* 25 seg. « De iuv. et sen. », 3, 468, *b.* 28 e 469, *a.* 22. « De gen. an. », II, 1, 734, seg., II, 4, 740, *a.* 17. Vedi Trendelenb., « De anim. », p. 154, seg. - La Fisiologia moderna è assai più avanzata e certa su questo punto: vedi Tommasi: « Istituz. fisiol. », vol. 2, p. 298. Codesto principio dell'animale è chiamato altrimenti *principio di aumento* (« De an. generat. », II, 1, p. 735, *a.* 16) o *principio di senso* (« De somno et vigil. », 2, 455, *b.* 34); e *principio sensitivo* (« De iuv. et sen. », 2, 468, *b.* 4); perciò l'anima ha il nome di *principio degli animali* (« De an. », I, 1, 402, *a.* 6 ed ivi Trendelenb., p. 183) « Waitz Organ. », I, p. 458.

(2) Nel III, nel IV e nel V senso il principio è sempre qualcosa di estrinseco: perciò, dice il Bonitz (p. 219), non avrebbe dovuto distinguere, come ha fatto qui. Si può, dietro S. Tommaso (« Lectio » I, *a.* p. 56, k), difendere e spiegare così Aristotile. In tutti e tre i sensi, il principio è causa prima estrinseca: ma nel primo come causa reale, nel secondo come causa morale, nel terzo come causa ideale.

(3) Usato così « Meteor. », II, 8, 368, *a.* 34. « De an. generat. », III, 1, 751, *b.* 23.

(4) Dal « De gen. an. », I, 18, 724, *a.* 28 si vede che il secondo esempio è ricavato da un verso d'Epicarmo, ripescato dal Meineke: « Exercitat. crit. in Athen. Deipn. », I, p. 4.

V. E l'arti si chiamano anch'esse principii, e sopratutto le principali (1).

VI. Di più, quel primo da cui una cosa è conoscibile, si chiama, del pari, principio della cosa (2): così le premesse (3) lo sono delle dimostrazioni.

Altrettanti sono i sensi di causa: di fatto tutte le cause sono principii (4).

2. - Adunque, il comune d'ogni sorta di principio è d'essere un primo (5), da cui o sia (II) o si ge-

---

(1) Aristotile dice le *architettoniche*. Comunque sia, un'arte si chiama *architettonica* o *principale*, sia perchè l'è essa il fine per cui se ne studiino e coltivino dell'altre sottordinate (« Eth. Nicom. », I, 1, 1094, *a*. 14), sia perchè è essa quella che capisce come e l'operazioni sue e quelle dell'arti soggette a lei producano i loro effetti. (« Met. », I, 1, 981, *a*. 30, « Pol. », III, 11, 1282, *a*. 3, ed ivi Schwegler, vol. 3, p. 188).

(2) Principium cognoscendi.

(3) *Ipotesi* è la parola d'Aristotile qui. Ma che si deva intendere *premessa*, è chiaro dal senso e dal Waitz., « Org. », 1, p. 427. Vedi « Anal. post. », I, 2, 72, *a*. 5. - Usa così *principio* nel « De gen. an. », II, 8, 747, *b*. 6.

(4) Ma non viceversa. *Principio*, nel primo senso, non è *causa*. Questa quasi intera identità de' due concetti di principio e causa è citata più su a schiarimento di quella che occorre tra due concetti d'*ente* e d'*uno*. (IV, 2, § 1003, *b*. 22, seg.). Perciò in tanti luoghi *principio* e *causa* si trovano uniti come parole dichiarative l'una dell'altra. « Met. », I, 2, 982, *b*. 9, 3, 983, *a*. 29, *b*. 4, 5, 986, *b*. 33 ecc. Vedi Waitz, « Org. », 1, p. 458. - S. Tommaso (1. c. p. 56, E.) determina così quello che hanno d'identico e di diverso i due concetti: « Principium et causa, licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quendam importat: hoc vero nomen causa importat *influxum* quendam ad esse causati ». Si noti l'improprietà della parola *influsso*. L'abuso della metafora è uno de' difetti dello stile scolastico notato dal Leibnitz nella sua prefazione al Nizolio. Aristotile non si sarebbe espresso così.

(5) Aristotile riassume le sette distinzioni già fatte, ma davvero non con molta esattezza. Il carattere generico di *principio* è ben

neri (III, IV, V) o si conosca (I, VI) una cosa: però di questi primi ce n'è degl'intrinseci (I, II, VI) e degli estrinseci (III, IV, V). Perciò sono prin-

---

quello che dà, d'essere un *primo*: ma tra le specie che distingue da ultimo (principio d'essere, principio di generazione, principio di cognizione), non ci ha luogo per il primo senso dato a principio nel § 1. Di maniera che la sua divisione gli si potrebbe dimostrare cattiva appunto colle regole, che dà lui stesso per farle buone (« Analyt. post. », II, 13, 96, *b*. 15 seg., ed ivi Waitz, p. 415 seg.; Trendel., « Elem. log. », § 58 e Biese, « Philos. des Arist. », I, p. 310).

Quelle tre specie comprendono solo i sei sensi, ne' quali il concetto di principio implica quello di causa. Così dice l'Afrodisio (688, *b*. 24 seg.) e la sua interpretazione val meglio di quella di San Tommaso (1. c. 56, k) e di Scoto (p. 151 seg.; vedi anche Suarez: « Disp. metaph. », XII, 12) che pretendono, che il principio dell'essere sia appunto il principio nel senso primo di termine. Il principio dell'essere è quello per cui qualcosa è, come il cuore per l'animale: il principio della generazione è quello per cui qualcosa si genera, come il padre rispetto al figliuolo, o si muove o si muta, come è l'arte rispetto alla materia, e il sovrano rispetto alla città che governa: il principio di cognizione è la specie, mediante la quale conosciamo ogni cosa (IV, 5, § 11, 1010, *b*. 25). Si veda il Brandis (« Arist. », p. 429), che identifica il *principium essendi* col principio morfologico, e il *principium fiendi* col principio *etiologico* del Goethe. Cita anche, come il primo, che abbia fatto badare alla ripartizione del concetto di *principio*, un autore di cui saprò quanto i miei lettori, quando gliene avrò scritto il nome, Schopenhauer (« über die Vierfache Wurzel des Salzez vom zureichendem grunde », p. 7, 2ª ediz.).

Aristotile allega poi alla rinfusa varii esempii di queste varie sorte di principii. L'*essenza* è principio a un tempo *essendi* e *cognoscendi*; ma come *principium essendi*, pare che manchi nel novero dei sensi di principio; se non si vuol dire, che la chiglia dà appunto l'essenza, la forma alla nave, come il fondamento alla casa e il core all'animale, e così trovarlo nel secondo senso. Così intende S. Tommaso e mi par il meno male di certo: « et iterum quasi intrisecum dicitur principium substantia rei, idest forma, quae est principium in *essendo* cum secundum eam res sit in esse ».

Natura, comunque s'abbia ad intendere (Bon., « met. », p. 220), ed *elemento* si riducono a questo stesso secondo senso. *Mente* e *volere*, senza dubbio al *terzo* e al *quarto*.

La *causa per cui* è bensì principio estrinseco, e come tale, espres-

cipii e la natura (II) e l'elemento (II) e la mente (V) e il volere (IV) e l'essenza (II, VI), e la *causa per*

---

so nel quarto: ma in particolare non si trova distinta, ed è aggiunta qui. Si potrebbe dire, ma sarebbe un po' tirata cogli argani, che le arti principali di cui parla al V, siano appunto principali, perchè cause per cui le altre arti si coltivano.

A questi difetti della definizione e divisione Aristotelica si rimedierebbe, forse, dicendo così:

Il principio è un anteriore assoluto:

a. includente } il concetto di connessione.
b. escludente }

Il principio in quanto implica una connessione, si scambia con causa: da cui si distingue, almeno nel linguaggio d' Aristotile. in quanto assoluto, non essendo principio una causa secondaria, effetto essa stessa di un'altra causa pur immediata, ma o una causa assolutamente prima o una causa prima in tutto un ordine o serie d'effetti. Perciò Aristotile (« De an. gen. », I, 7, 324, *a.* 27) scrive: *il principio primo delle cause*; e altrove (« De an. gen », VI, 7, 788, *a.* 14): *esser principio vale appunto esser causa di molti effetti, e che non ce ne sia altra al di sopra*: ovvero anche (« Poet. », 7, 1450, *b*. 27): *principio è ciò che non può essere dopo altro, ma dopo cui deva essere o generarsi altro.* Vedi anche « An. post. », 1, 2, 72, *a.* 6; « Phys », I, 5, 188, *a.* 27; « Mech. », I, 847, *b.* 16; « Phys », VIII, I, 252, *b.* 4, in Waitz: « Org. », p. 458).

Il principio in quanto esclude la connessione, è lo stesso concetto di anteriorità assoluta, applicato allo spazio, al moto ed al tempo. A questo proposito deduce così S. Tommaso (1, L. c. p. 56, B.): « Ordo prioris et posterioris invenitur in diversis. Sunt autem trium rerum ordines se consequentes, scilicet magnitudinis, motus et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu: et secundum prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore ».

Il principio nel primo senso, vo' dire in quanto implica connessione, si divide nelle tre specie distinte da Aristotile:

Principio dell'essere.
Principio di mutazione.
Principio di cognizione.

cui (V): di fatto, anche il bello e il buono è principio di cognizione e di movimento a molti esseri.

Ciascuno di questi principii è o intrinseco o estrinseco:

Principio dell'essere	intrinseco	forma, natura
	estrinseco	causa efficiente e finale
Principio di mutazione	intrinseco	materia, elemento
	estrinseco	causa movente.
Principio di cognizione	intrinseco	specie
	estrinseco	causa ideale e finale.

Che cosa sia natura ed elemento, si vedrà più giù. Che Aristotile usi talora *principio* come equivalente d'elemento, si può vedere dai seguenti passi: « De gen. », II, 1, 329, *a*. 5; « Phis. », I, 6, 489, *a*. 30; « Meth. », VI, I, 1025, *b*. 5.

Capo II. (1).

CAUSA.

1. - *Causa* (2), in un senso, si chiama ciò di cui una cosa è fatta: il rame d'una statua, per esempio, o l'argento d'un bicchiere, ovvero i loro generi (3). 1013. A. 24.

---

(1) Questo capo, e il terzo del II della *Fisica* non differiscono se non per un esordio ed una conclusione, che qui mancano e si trovano lì: nel resto, identiche idee e parole. Incomincio dall'arrecare l'esordio, che ci servirà nel principio del I. sesto, per mostrare come due definizioni che Aristotile dà della filosofia, si riducano in una.

« Determinati questi punti (il senso di *natura* e la differenza del naturalista dal matematico), bisogna considerare intorno alle cause quali siano e quante di numero. Giacchè, poichè questo trattato ha per fine il sapere, e noi non crediamo di sapere una cosa se non quando abbiamo di quella appreso il *perchè*, (che equivale ad averne appresa la causa prima), è chiaro che anche noi, per trattare della generazione e corruzione e in somma d'ogni sorta di natural cangiamento, dobbiamo fare il medesimo; affinchè sapendone i principii, procacciamo di ricondurre ad essi ogni oggetto delle nostre ricerche ».

(2) La quadripartizione che segue della nozione di causa, ha molto più valore e rilievo della tripartizione precedente della nozione di *principio*. È specifica, non generica: e si ritrova tal e quale all'entrata di ogni ricerca d'Aristotile. Procede per iscovrirla, come ha fatto già e farà per l'altre nozioni. Non deduce dalla nozione generica le sue distinzioni specifiche: non la partisce *a priori*, spiegando ed ordinando la molteplicità intrinseca del suo contenuto. Ma invece, meditando gli usi quotidiani e volgari, gli raccoglie sotto quattro caratteri essenziali; e presenta immediatamente come quadruplicata, la nozione di causa. Questa quadruplicazione, per Ari-

---

(3) Il metallo e la materia. Vedi più giù § 8.

2. - In un altro senso, è la specie e l'esemplare (1): che consiste sia nella nozione della quiddità,

---

stotile, è un dato, è un fatto; bisogna osservarlo, non dimostrarlo. Quello, che si può e si deve fare, è di procacciare che l'osservazione sia compita: al che Aristotile provvede e coll'esame esatto degli usi e con una riprova storica, colla quale dimostra, non solo, che chi si mette a ricercare la causa, ricerca immediatamente, e senza restare a bada in una ricerca generica, una di quelle cause specifiche; ma ancora che non ricerca se non una di quelle quattro (lib. I, 3-6). Si badi però che questa quadripartizione è meramente logica, e perchè nella coscienza umana si possono determinare quattro aspetti della nozione di *causa*, non vuol dire, che questa determinazione corrisponda alla realità, e le cause ultime reali siano quattro davvero: anzi vedremo, come nella metafisica le riduce a due, alla formale, con cui immedesima la finale e l'efficiente, e alla materiale. Perciò, questa distinzione non gli serve se non come un'ultima introduzione logica ad una speculazione oggettiva sul reale, e non gli tiene già luogo di questa speculazione stessa. Di maniera che, secondo la natura del reale, che fa l'oggetto speciale della ricerca, è cambiato l'ordine rispettivo di quelle quattro cause e messe avanti le più conformi a quella natura. Così nella metafisica tiene il primo luogo la causa formale o la nozione, seguita la materiale e viene da ultimo la motrice e la finale. « Invece, nella *Fisica* (II, 3, 195, a. 16), e perciò in questo capo, che n'è copiato, la materiale è la prima, e poi seguitano la formale, la motrice e la finale. Ne' libri della generazione degli animali (I, 1, 715, *a.* 4) fa precedere e dà per inseparabili rispetto a quella ricerca la causa finale e la nozione dell'essenza (la formale), e si riattaccano a queste la materia e il principio del movimento. Nella seconda analitica (II, 11, 94, *a.* 20) mette avanti, del pari, la causa formale, come quella che è l'essenza vera costituente il nocciolo della definizione, e riappicca a questa la materia di cui tengono luogo le *premesse*, e alla materia, la motrice e la finale. In un altro luogo (« De Somm. », c. 2, 455, *b.* 15) la finale e la motrice aprono la fila: e tengono lor dietro la materiale e la formale. Le quali differenze d'ordine nel noverarle basterebbero già di per sè sole a mostrare che codeste specie di causa sono qui riguardate solo come nozioni riflesse, e prescindendo da ciò che corrisponde loro nella natura delle cose ». (Brandis: « Aritot. », p. 425).

(1) La forma non la chiama *esemplare* nel senso de' Platonici, quasi credesse, che gli oggetti naturali si generino a norma d'un modello estrinseco a loro: ch'è un'opinione affatto ripudiata da Aristotile. Qui, dove raccoglie i varii usi, dà un tal nome alla forma, per accennare che la maniera in cui l'idea che l'artefice s'è fatta del-

sia ne' suoi generi (la specie del diapason, per esempio, è la proporzione di due ad uno, e, in universale, il numero (1)), sia nelle parti della nozione (A).

3. - Di più, *causa* è quello di dove viene il primo principio del cangiamento o del riposo: così chi consiglia, è cagione, e il padre è causa del figliuolo, e, in universale, quello che fa, di quello che è fatto, o quello che può produrre un cangiamento, di quello che si cangia (B).

4. - Di più, la *causa* ha aspetto di fine; che equivale alla *cagione per cui*: la salute, per esempio, è la cagione per cui si passeggia. Di fatto, perchè passeggia un tale? Si risponde, per risanare, e ci pare d'avere, così dicendo, assegnata la causa. E

---

la sua opera e lo dirige nell'eseguirla, è causa di questa stessa opera, non differisce specificamente da quella di cui è causa d'un oggetto della natura la sua essenza ideale: quantunque la prima si possa chiamare *esemplare*, perchè ritrae da essa chi l'investe nella materia, e la seconda no, perchè la natura riguardata come principio intrinseco e speciale, possiede potenzialmente in sè stessa tutta quella moltiplicità di forme di cui sia capace l'oggetto singolare: e il principio motore le dà solo il muoversi e non lucida già in essa un disegno già fatto. Vedi Alex., p. 689, 35, seg.; Simpl. in « Phys », p. 350, *b*. seg.; Scayn., p. 180.

(1) « L'accordo *diapason* è quello nel quale la corda prima contiene l'ultima due volte, vo' dire, dà un suono doppio di questa. Perciò, la specie o nozione di quell'accordo è 2: 1; giacchè la corda prima ha coll'ultima quella stessa proporzione che il due coll'uno » (« Philos. », g., p. 2, p. 350. *a*.). E non pure questa proporzione è causa formale o ideale di quell'accordo, ma anche, quantunque non immediatamente, il numero che è il concetto generico in cui si risolvono i due suoi termini, e il *due* e l'*uno*, che sono appunto codesti due termini.

così tutte quell'altre cose, che, essendo un altro il motore, hanno luogo tra via per arrivare al fine: come il dimagrire o il rinettarsi o le medicine (C) B. per fine di sanità. Tutte queste son cose per cagione del fine; e non differiscono se non perchè certe sono operazioni e certe instrumenti.

5. - Tanti, adunque, sono i sensi di *causa*. Però succede, che, intendendosi *causa* di più maniere, ci sia parecchie cause, e non accidentali, d'una stessa cosa. La statuaria ed il rame, per esempio, sono del pari causa della statua, e non sotto un rispetto diverso, ma in quanto l'è statua: se non che non della stessa maniera, ma l'uno come materia, e l'altra come origine di movimento. E c'è cause reciproche (D); il lavorare è causa di buona salute e questa è causa del lavorare: se non che non della stessa maniera, ma l'una come un fine, l'altra come principio di movimento.

6. - Aggiungi, che talora è identica la causa di cose contrarie. Giacchè quello, che presente, è cagione d'una cosa, talora, assente, s'accagiona della contraria: della sommersione, per esempio, d'una nave (E), s'accagiona appunto l'assenza dello stesso nocchiere, la cui presenza sarebbe stata cagione della sua salvezza. E tutte e due queste, così la presenza come la privazione, sono cause in qualità di moventi.

7. - In somma, tutti questi sensi di *causa* che si son detti, ricadono in que' quattro manifestissimi.

Di fatto, gli elementi delle sillabe, la materia degli oggetti d'arte e il fuoco e la testa e simili altri componenti de' corpi e le parti dell'intiero e le premesse della conclusione, sono cause in qualità di *quello da cui* (1). Però si badi, che delle cose dette certe hanno qualità di sostrato, per esempio, le parti: certe altre invece di *quiddità*; così l'intero (2), la composizione, la specie. D'altra parte, il seme, e il medico e chi consiglia, e, in somma, quello che fa, son tutte cause di dove si deriva il muovere o lo stare (3). Ci sono poi cause (F) in qualità di fine e di bene dell'altre cose: giacchè la *cagione per cui* suol essere ottimo e fine delle altre cose. E chiamarla a dirittura il *bene* o solo il *bene apparente* (4) è tutt'uno.

---

(1) Indica come nozione generica e comune alla causa formale e alla materiale quello di causa di dove l'effetto si deriva o proviene. Questo luogo si dovrebbe accordare col cap. 24 di questo stesso libro, dove s'esamina a parte la nozione di derivazione e provenienza e si mostra applicabile solo alla causa motrice e alla materiale. Comunque sia, a quello ch'è detto qui, recherà luce il libro VII.

(2) Per intero non s'ha qui a intendere il complesso delle parti, ma la forma, che pigliano tutte insieme, quell'interezza, perfezione, aspetto che hanno dal loro essere unizzate d'una certa maniera. Vedi Aphrod., p. 690, *b*. Themist., p. 350, *a*.

(3) Si osservino i varii esempi che Aristotile arreca di ciascuna specie di cause. Mostrano, come quelle nozioni si presentano alla riflessione variamente particolareggiate e determinate secondo la varia applicazione che ne è fatta dallo spirito umano: e come, da capo, si devano variamente particolareggiare e determinare secondo l'oggetto, alla cui cognizione si vogliono applicare.

(4) Di fatto, il bene, per essere *apparente* o *reale*, è bensì diverso nella sua natura, ma non nella sua attitudine ad esser *fine*. « Parecchie volte — dice nella *Topica*, VI, 8, 146, *b*. 36 — chi desidera, non sa quello che sia bene o piacevole, di maniera che non è necessario che sia buona o piacevole una cosa perchè si desideri, ma basta che paia ».

8. - Adunque, tali e tante sono le specie delle cause: i loro modi (1) poi sono molti, ma si possono anch'essi raccogliere in pochi. Giacchè ciascuna delle cause conformi di specie si dice in più modi; l'una come anteriore, l'altra come posteriore (G): della salute, per esempio, sono causa il medico e l'artista, e del *diapason* il doppio e il numero, e, in somma, le cause comunque comprensive sono anteriori alle singolari.

9. - Certe altre hanno nome di *cause*, perchè accidenti o generi d'accidenti. D'una statua, per esempio, altrimenti è causa Policleto, perchè allo statuario accade d'essere Policleto, ed altrimenti lo statuario; e così le nozioni che comprendono in sè quella dell'accidente (H); l'uomo, per esempio, è causa della statua, o a dirittura l'animale, perchè Policleto è uomo e l'uomo animale. Degli accidenti, poi, ce n'è di più lontani e di più vicini (I): come se il bianco e l'abile in musica si dicessero cause della statua, e non già solo Policleto o l'uomo.

1014. A.

10. - Tutte le cause poi, sia che propriamente, sia che accidentalmente n'abbiano il nome, alcune si chiaman cause, perchè in potenza ad esserlo, al-

---

(1) Chiama *modi* quelle varietà, che non mutano l'essenza d'una nozione, ma ne mutano, come a dire, la veduta. (Vedi Waitz: *Org.*, I, p. 368). Son tre: ed entrano l'uno nell'altro: vo' dire, ciascuno s'intreccia coll'altro e si moltiplicano così le vedute d'una identica nozione principale. Il grado di generalità, di proprietà e di attualità d'una causa constituiscono questi modi o varietà nella maniera di concepirla.

cune perchè lo sono attualmente (L). Della fabbrica d'una casa, per esempio, è causa o chi sa fabbricarla o chi la sta fabbricando.

11. - La stessa diversità di sensi si riscontra anche nelle cose di cui le cause son cause: l'è, per esempio, o di cotesta statua costì o (M) d'una statua o in universale d'un'immagine, come la causa è o codesto rame costì o il rame o una materia: e dite la stessa cosa degli accidenti.

12. - Di più, le cause proprie si potranno enunciare insieme ed intrecciare colle accidentali: non dire, per esempio, nè Policleto nè lo statuario, ma Policleto lo statuario.

13. - Pure, tutte queste varietà d'usi si riconducono a sei, ciascuna intesa di due maniere: giacchè si usa in qualità di singolare o di generica o d'accidentale o di generica accidentale, ed o le due insieme intrecciate o ciascuna da sè: e tutte quante queste s'intendono o attualmente operative o in potenza (N). E ci è questo divario, che le attuali e le singolari sono e vengono meno insieme colle cose di cui sono cause, come quello che medica insieme con quello che risana, e che fabbrica una casa, insieme colla casa che si fabbrica; invece, le cause in potenza non sempre: chi sa fabbricare una casa, non vien meno insieme colla casa.

Capo III.

ELEMENTO

1014. A. 26 1. - Elemento (1) si chiama quel checchessia di primigenio intrinseco (2), di cui si compone una cosa; indivisibile, in quanto alla specie, in ispecie

---

(1) Nel libro X (I, 1062, *b*. 12) Aristotile descrive la nozione dell'elemento brevissimamente così: *l'avere quiddità d'elemento — vuol dire — che qualcos'altro se ne compone come d'un primo intrinseco.*

(2) Adunque ha di comune con *principio* d'essere un *primo*, e con *principio* e *causa* d'essere quello da cui deriva o proviene altro. Perciò si trovano così spesso unite le tre nozioni (VI, 1, 1025, *b*. 5 VIII, 1, 1042, *a*. 5. XII, 1, 1069, *a*. 26. XIII, 9, 1086, *a*. 21).

Però, elemento è nozione più comprensiva e meno estesa, che non sono quelle di *principio* e *causa*, giacchè gli è essenziale d'essere *intrinseco*, dove questi possono anch'essere *estrinseci*. Perciò, nel libro XII, 4, 1070, *b*. 22-26, la *specie*, la *privazione* e la *materia*, perchè intrinseche alla cosa, sono chiamate *elementi*: e il *movente*, invece, quantunque s'annoveri tra i principii e le cause, non s'annovera tra gli *elementi*. E, nel libro XIV, 1087, *b*. 13-15, dà nome d'elemento tanto al formale (l'*uno*) quanto al materiale principio (il *grande* e *piccolo*) de' Platonici, appunto perchè intrinseci l'uno e l'altro.

L'essere questi tre caratteri di *primità*, di *cosa da cui proviene altro* e d'*intrinsichezza* i soli essenziali alla nozione di elemento, fa che la sia applicabile tanto all'entità spirituale o intellettiva, quanto alle corporee. Perciò, il Patrizio rimproverò (*Discuss. peripatet.*, p. 345) a torto Aristotile d'aver fraintesa l'opinione di Platone, per avergli attribuito che componga l' anima di elementi; con questo Aristotile non ha voluto dire, che la faccia corporea.

Però, rispetto ad ogni sorta d'entità, l'elemento suol tener luogo di *materia*, e in questo modo, si contrappone a *forma*. Se perchè *intrinseca*, anche la *forma* si chiama talora *elemento*, non le si dà già questo nome in quanto compie il proprio ufficio suo, d'unire e dar l'essenza alla cosa, ma in quanto si considera come parte, come

diversa (1): elementi della voce, per esempio, sono quelli di cui si compone la voce, e ne' quali da ultimo si scompone, di maniera, ch'essi non si scompongano in altri suoni diversi di specie da loro stessi: e poniamo che si scomponessero, le parti sarebbero identiche nella specie: la parte, per esempio, dell'acqua è: che non è però il caso della sillaba (2).

---

componente, come coefficiente, quasi direi, come materia della cosa. Perciò Aristotile osserva giusto, che quegli i quali credono d'aver risolto ogni problema, così quello dell'anima come ogni altro, per ave· trovato gli *elementi* delle cose, sbagliano di molto; di fatto, con questo non sanno ancora, cosa sia ciò, che fa che ciascuna cosa sia quella tale che la è (*Met.*, VII, 17, 1041, *a*, 6, seg.; « De anima », I, 5, p. 410, *b*.).

Perciò la nozione d'elemento si trova così affine a quella di materia, che talora Aristotile si serve di questa seconda a determinare la prima. Così nel VII (1, c. 1041, *b*. 31) definisce *elemento* per quel qualcosa d'intrinseco in cui, come in materia, si divide una cosa. Se non che la stessa maniera, in cui usa qui la nozione di materia per determinare quella d'elemento, mostra quale rispetto abbia la prima colla seconda. La prima è più generica; e quantunque ogni elemento sia materia, non però ogni materia è elemento: quella può essere un primo o un ultimo; questo non può essere se non un primo. In somma, la nozione di *materia* è più estesa e meno comprensiva: qui dove non è il luogo di dichiararla per minuto, basterà dire, che materia è ogni cosa rispetto a sè medesima prima di essere in atto; perciò esiste sempre e solo potenzialmente; dove l'*elemento* può esistere così in atto come in potenza (« De Coelo », III, 3, 302, *a*. 16). Perciò chiama *elemento* una materia già in parte attuata e determinata: la quale abbia già preso una *forma*, che la informi tutta e in ogni parte, di maniera che sia specificamente indivisibile. Tali sono i quattro corpi semplici, fuoco, acqua, terra, aria. Da' quali alla materia prima, quanta distanza ci sia, si può vedere nel « De gen. », II, 1, 329, *a*. 32. - Vedi Bonitz: « Met. », p. 226; Waitz: « Org. », 14, *a*. 39, I, p. 317, 84, *b*. 21, II, p. 362; Biese, I, p. 381, not. 5; Trendelenb., « De an. », I, 2, 5, 7, p. 228.

(1) E perciò è impossibile « *che da elementi quantitativi si componga un'essenza la quale non sia quantitativa* ». Ar. *De an.*, 1, 5, 410, *a*. 21.

(2) E perciò non è *elemento*. Di fatto, si divide in lettere, ciascuna specificamente diversa dall'altra.

2. - Appunto, coloro i quali parlano d'elementi de' corpi, intendono quelli in cui i corpi da ultimo si scompongono, e che non si scompongano più essi stessi in altri differenti di specie: ed o che n'ammettano uno o parecchi, per elementi intendono sempre questo.

3. - Si dice, in un senso simile, *elementi delle figure* e in universale *delle dimostrazioni*: giacchè le *dimostrazioni prime*, che si trovano in parecchie altre, sono appunto quelle che si chiamano gli elementi delle dimostrazioni: sono di questa fatta i sillogismi primi a tre termini, uno di mezzo (1).

4. - E trasferendo di lì, chiamiamo elemento una qualunque cosa, che, essendo una e piccola, possa servire per molte (2). Per ciò si chiama anche ele-

---

(1) Sono i sillogismi della prima figura, ne' quali il termine medio sta davvero di mezzo a due estremi, essendo contenuto nel maggiore e contenendo il minore. Invece nella figura seconda, il medio contiene ambedue gli estremi e però occupa il primo posto: e nella terza è contenuto da' due estremi e perciò occupa l'ultimo posto. I tre termini P. S. M. nella prima figura sarebbero disposti così: S. M. P., nella seconda potrebb'essere disposti o così: M. S. P., o così: M. P. S., e nella terza o così: S. P. M., o così: P. S. M. Di maniera che non solo la prima figura è la sola in cui il medio sta nel mezzo: ma è anche la sola, in cui il posto di mezzo è dato certamente ed unicamente a un termine. Ora, Aristotile tiene per perfetti e dimostranti di per sè soli i sillogismi della prima: e li chiama qui *primi* e perciò *elementi*, perchè quelli dell'altre due figure, si devono risolvere in que' della prima, perchè acquistino evidente e piena forza dimostrativa. Brandis, « Ar. », p. 178, seg.; Waitz, « Org. », 44, *b*. 6, I, p. 450.

(2) Perciò ne' topici (120. *b*. 13, 121, *b*. 11, 128, *a*. 22, 143, *a*. 13, 151, *b*. 18, 172, *b*. 21, e 31, 174, *a*. 21) chiama *elementi* quegli argomenti universali, a cui altrove dà nome di *luoghi*, coi

mento il piccolo, il semplice, l'indivisibile. Di dove è venuto che siano elementi gli universali supremi: perchè ciascun d'essi, uno e semplice com'è, si trova o in molte o in tutte o nella più gran parte dell'entità, e a certuni pare, che l'*uno* e il *punto* siano principii (1). Ora, come i così detti generi universali sono anche indivisibili (di fatto, non hanno nozione (2) (O)), c'è di quelli che chiamano i generi *elementi*, ed elementi più della differenza, perchè il genere è più universale: giacchè quando a qualcosa compete la differenza, il genere tien die-

---

quali si riesce a dimostrare o a confutare qualunque cosa, se non veramente, almeno apparentemente. (Waitz, « Org. », 34, *b*. 21, 11, p. 362).

(1) Fra gli universali, certi hanno due caratteri essenziali dell'*elemento*: certi uno solo. I primi sono universali supremi, l'uno e l'ente, il cui concetto non pure è implicato in tutti gli altri, ma è indivisibile: i secondi gli universali sottordinati, i generi tramezzanti tra gli universali supremi e i singolari reali, i cui concetti senza essere indivisibili, si trovano però in molti altri, cioè dire in tutti gli altri concetti meno estesi e più comprensivi che loro sottostanno. A' primi il nome d'*elemento* è dato più propriamente: a' secondi meno. Però, nè agli uni nè agli altri con ogni proprietà. Non ai primi, perchè non essendo *generi* non entrano a formare la definizione; non a' secondi, perchè non indivisibili: a' primi manca un carattere essenziale della nozione di elemento, l'essere una *qualcosa da cui*; a' secondi un altro, l'*indivisibilità*. I primi son indivisibili, ma non se ne fa nulla: i secondi servono, ma son divisibili. Però, si vede, come quegli i quali, come i Pitagorici e Platone, credevano che o soli gli universali supremi, o essi co' generi subalterni fossero i veri principii delle cose, potessero anche con più diritto e proprietà, che non farebbe Aristotile, chiamarli *elementi*.

(2) Degli universali c'è intellezione o pensiero: ma non ci può essere nozione o definizione; la quale è complessa sempre, dove l'universale supremo è semplice. Si vedrà meglio, quando si sarà giunti a' libri VII e seg. dove si parla della nozione.

tro: dove quello a cui compete il genere, non sempre gli compete la differenza (1).

5. - Il comune di tutti questi sensi è che elemento di ciascuna cosa sia quel primigenio (2) che le sta dentro.

Capo IV.

NATURA

1014. B. 16. 1. - *Natura* (3), in un senso, si chiama la generazione delle cose che nascono (P).

2. - In un altro, quel che si sia di primigenio intrinseco, da cui nasce quello che nasce.

3. - E ancora, quello di dove il movimento primo

---

(1) Vedi « Top. », IV, 2, 122, *b*. 15; Waitz. « Org. », 1, *b*. 17, I, p. 379. Più su libro III, cap. IV, § 10, n. p. 113.

(2) Di fatto, a certi, come agli universali supremi, manca il carattere del prodursene, del provenirne qualcos'altro: ad altri, come agli universali sottordinati, alle figure, alle dimostrazioni semplici, manca l'*indivisibilità*. Quello che hanno di *comune* tutti questi sensi di *elemento*, sono i due caratteri di *primità* e d'*intrinsichezza*.

(3) I cinque sensi analogici, che si danno qui alla parola *natura*, si dividono in due ordini. I primi tre si riferiscono alla nozione Aristotelica della natura: i due ultimi alla nozione Ionica e Platonica. Che sia così, si vede chiaro dal cap. I, del lib. 2 della *Fisica*, dove queste stesse cose sono dette più largamente e meglio dedotte.

si deriva in un oggetto naturale (1) e gli compete per sè (2).

4. - Si dice *nascere* di tutte quelle cose che si aumentano di qualcos'altro o per via di contatto e di connaturamento o annaturamento, come gli embrio-

(1) Nel seguente luogo (192, *b*. 8) de' Fisici è spiegata l'unità di questi tre sensi: « Degli enti, certi sono naturalmente, certi da altre cause. Naturalmente sono gli animali, e le loro parti e le piante e i corpi semplici, come terra, fuoco, aere ed acqua: giacchè queste e simili cose diciamo che siano naturalmente: e tutte paiono differire dalle cose non esistenti naturalmente. Di fatto, le cose che sono naturalmente, sembrano d'avere tutte in se stesse un principio di moto e di riposo, quali rispetto al luogo, quali rispetto al crescere e diminuire, quali rispetto all'alternarsi: invece, un letto e un abito, e altre tali cose di questo genere, almeno in quanto loro spetta quel nome e fin dove son prodotti artificiali, non hanno punto un conato insito di mutazione; ma l'hanno bensì in quanto e fin dove accade loro d'essere di legno o di terra o misti, appunto come se la natura sia un principio ed una causa di muoversi e di stare, in quello in cui stia primieramente per sè e non per accidente ».

Questa che è la nozione propria della natura, è espressa nel § 1° come processo, nel § 2° come principio di generazione, e nel § 3° come principio di moto locale, aumentativo ed alterativo. In somma la natura, che è un principio dinamico, avente in sè stessa tutta la propria determinazione e contenente a mo' di germe tutte le forme successive dell'oggetto naturale, s'intende o come il processo successivo di questo sviluppo, o come il princepo di moto sostanziale.

(2) *Primo* è quel movimento che appartiene alla sostanza stessa naturale, in quanto meramente naturale; e non in quanto assoggettata a modificazioni artificiali: *per sè* è quel movimento, che le spetta in quanto proviene dal principio che l'informa, e non da un principio diverso, sia della stessa, sia d'altra specie. Il *primo* e il *per sè* non concorrono sempre; ci può essere un movimento primo, che non sia per sè e viceversa. Il movimento d'un bigonciuolo, che si facesse calare in un pozzo per via d'una fune sospesa a una carrucola, sarebbe *per sè*, ma non primo. Il movimento che come me dico, uno producesse nel corpo suo in maniera da risanare, non sarebbe nè primo nè per sè in quel corpo. Così i moti meccanici non sono nè primi nè per sè ecc. Vedi « Phys. », 1, c. e « Simpl. », p. 346, *a*., « Afrod. », p. 694 *a*.

ni. Si badi, il connaturamento differisce dal toccamento: in questo non ci bisogna altro, se non un toccamento; dove nelle cose connaturate c'è tra le due qualcosa d'uno ed identico, che fa che, in luogo di semplicemente toccarsi, si connaturino e diventino una cosa sola, se non nella qualità, certo nella continuità e nella quantità (1).

5. - Di più, si chiama *natura* quel che si sia di primigenio, inabile a trasformarsi e cangiarsi per potenza propria, dal quale o sia o si generi un oggetto naturale: a quella guisa, per esempio, che il rame si dice *natura* degli arnesi di rame, il legno di quelli di legno, e via dicendo: perchè il legno, il rame e simili, formano ciascuno di quegli oggetti senza punto cangiare di materia prima. Di fatto, questo è il senso, in cui chiamano *natura* gli elementi degli oggetti naturali, chi dicendola fuoco, chi terra, chi aria, chi acqua, chi qualcos'altro si-

---

(1) Dalla *natura* passa al *nascere*: però si badi, che la parola greca esprime meglio lo sviluppo dell'oggetto naturale, di quello che faccia la italiana *nascere*, che n'esprime solo il principio. Comunque sia, vuole che il *nascere* e crescere non si dica di cose che s'ingrossino per solo contatto, ma di quelle che aumentino, restando unico il principio che le informa, di maniera che tutto quello che s'aggiunge loro, si unizzi con quello che già c'era. Questa unità, però, non impedisce una varietà di qualità nelle parti: altrimenti, escluderebbe ogni organismo. Del resto, osserva giustamente il Bonitz (« Met. », p. 228), Aristotile, avendo adoperato nello spiegare la nozione del *nascere* parole che l'implicano, ha discorso con poca precisione, nè ha davvero mostrato in che differiscono dal semplice contatto il connaturamento e l'annaturamento, nei quali riconosce solo una unità continua di quantità e non punto di qualità.

mile, chi parecchie di queste cose, chi tutte queste insieme (1).

6. - Di più, in un altro senso si chiama *natura* l'essenza degli esseri naturali: così l'intendono quelli che chiamano natura la composizione prima (2); come Empedocle, che dice:

Verun ente non ha natura, e solo
Un mischiarsi succede e un disgregarsi,
Che tra le genti di natura ha nome (3).

E appunto per questo, tutte quelle cose che sono o che si generano naturalmente, quand'anche sussista già quello da cui son naturate a generarsi o ad

(1) Questa è là nozione Ionica della natura: che la non sia quella di Aristotile, si riconosce senza un dubbio dal luogo corrispondente de' Fisici dove si dice, che altri la intendono così. Qui dove annovera solo i varii sensi delle parole, e non espone una dottrina, di certo non gli bisognava distinguere tra il senso che dava lui, e quello che dànno gli altri. Tutti i sensi che le si dànno, son del pari de' fatti, e gli registra tutti.

(2) *La forma essenziale.*

(3) È probabile, che Empedocle intendesse altrimenti questi versi; e volesse solamente dire, come sostiene il Bonitz (p. 230), che non c'è punto generazione dal non-ente, e quella che volgarmente si chiama generazione, non sia altro se non un mischiarsi, e un separarsi degli elementi: anzi i versi che seguono, mostrano che questa deva essere la buona interpretazione. Però, bisogna aggiungere, che di questa maniera d'interpretare un po' larga Aristotile non è punto nè meno colpevole di tutti gli altri suoi contemporanei: e che qui quantunque interpreti male, dice però giusto. Empedocle, facendo consistere ogni cosa nella qualità de' suoi elementi, doveva appunto negare, che la natura fosse specie o idea, la quale o si sovrapponesse loro ab extra, come credevano i Platonici, o inerisse loro ab intra, come credeva Aristotile. Del resto, quest'opinione d'Empedocle sarebbe in contraddizione con quella che gli è attribuita nel cap. 10 del 1, I e nel « De part. An. », I, 1, 642, *a*. 18 seg.

essere, non sogliamo però dire che abbiano la natura, prima che acquistino la specie e la forma (1).

7. - È, adunque, *naturalmente* ogni cosa che risulti di quelle due, materia e forma: e *natura* è tanto la materia prima (e questa di due maniere; o la prima rispetto a una tal cosa particolare o la prima assolutamente; dell'opere in rame, per esempio, è materia prima rispetto a loro il rame, ma la prima assolutamente è forse l'acqua, se tutti i fusibili sono acqua), quanto la specie e l' essenza che è il fine della generazione. E di qui, per traslato, si dà nome di *natura* ad ogni essenza a dirittura, per cagione che la natura è anch'essa un'essenza.

8. - Dietro a quello che s'è detto, la *natura* nel suo senso primario e proprio è l'essenza di quegli enti che hanno in sè in quanto sè, il principio del movimento: giacchè la materia si chiama *natura* perchè è appunto ricettiva di questo principio, e le generazioni e il nascere, perchè sono movimenti che ci s'iniziano. E codesto principio di movimento degli esseri naturali è esso stesso inerente sia potenzialmente, sia attualmente (2).

---

(1) Aristotile tiene per più avanzata la nozione della natura come forma, di quella della natura come materia (v. « De part. an. » 1, c. *a*. 17): anzi l'ammette con questa clausola, che la forma non s'ha a tenere per *estrinseca* ed *astratta*: ma bensì per causa intrinseca, efficiente e finale, dell'oggetto naturale. Ne' « Fisici » (1, c.) dimostra e spiega, come la natura sia forma.

(2) Nel § 7 riassume tutti i sensi come li ha successivamente registrati: nell'8° li riassume, mostrando come si trasformino, accettando per buono e proprio il suo.

CAPO V.

NECESSARIO

1. - *Necessario* si chiama quello senza cui, come concausa (1), non si può vivere; il respirare, verbigrazia, e l'alimento sono una cosa necessaria per l'animale: non si può farne senza. 1015. A. 20.

2. - E quello, senza cui non può essere o farsi un bene, nè cansare o respingere un male: il bere la medicina, per esempio, è necessario per non ammalare, e il navigare ad Egina per esigere il denaro.

3. - Di più, il violento e la violenza: vo' dire, quello che impedisce e contrasta la propria inclinazione ed elezione. Di fatto, quello ch'è violento si chiama necessario, e perciò appunto è doloroso: Eveno (2), per esempio, dice: *Ogni cosa necessaria è molesta di sua natura*: e la violenza è una necessità, come dice Sofocle (3): *ma la violenza mi necessita a fare codesto*. E la necessità pare qualcosa

(1) « De anim. », II, 4, 416, *a.* 13, e « Trend. », *a.* q. 1, p. 356. « De part. an. », I, 1, 642, *a.* 7. - Di fatto, i cibi sono condizioni, senza le quali la causa della vita, ch'è il principio vitale, non può eseguire il suo atto: ma non sono già causa della vita essi stessi.

(2) Vedi Plat., « Apol. », 20, *a.* e « Stallb. », *a.* q. 1. Arist. cita lo stesso verso, « Rhet. », I, 11, 1370, *a.* 10, « Eth. Eud. », II, 7, 1223, *a.* 31.

(3) Il verso di Sofocle è un po' diverso. « El. », 256.

d'impossibile a spersuadere. È naturale: va contra al movimento conforme all'elezione ed al raziocinio proprio.

4. - Ancora, quello che non può stare altrimenti, diciamo che sia necessario che stia a quella sua maniera.

5. - Anzi, quest'ultimo è quel concetto del necessario, al quale s'informano tutti gli altri. Di fatto, il violento allora si dice *necessario* a fare o a patire, quando non si possa, per via della violenza, secondare la propria inclinazione: essendo quella una necessità, per la quale non si può altro. E il medesimo per le concause del vivere e del buono: giacchè quando non si può sia ottenere il bene, sia vivere ed essere senza certe cose, le sono necessarie, e la causa per cui sono tali, è appunto una necessità.

6. - Aggiungi, tra le cose necessarie, la dimostrazione: giacchè, se s'è assolutamente dimostrata, una cosa non può stare d'un'altra maniera: del che sono cause le premesse, delle quali si fa il sillogismo, quando son tali che non possano essere altrimenti (1). Ora, alcune di loro hanno la causa della loro necessità in altre diverse: altre non l'hanno, e sono esse le cause per cui altre sono necessarie.

(1) Di fatto, il sillogismo è un ragionamento, *nel quale, poste certe cose, è necessario che dall'esserci queste, risulti qualcosa di diverso da quello che s'è ammesso.* « An. pr. », I, 1, 24, *b.* 18.

7. - Di maniera che il necessario, in un senso primario (1) e proprio, è il semplice: giacchè questo non può essere di più maniere, e non può in conseguenza essere altrimenti da quello che è: senza che, sarebbe di più maniere. Se adunque ci sono cose eterne ed immobili, non ci ha per esse nulla di violento nè di contro a natura (2).

---

(1) In un senso, vuol dire, che esprima le quiddità della nozione non per via di relazioni più o meno essenziali con altro, ma in essa stessa, in quello che la costituisce. Vedi Bon., « Met. », p. 233.

(2) Si badi al passaggio che Aristotile fa dal necessario come nozione al necessario come sussistenza. A lui la necessità non pare, come la è davvero, una veduta della mente; ma bensì che penetri la essenza stessa dell'ente. Perchè una cosa si dica *necessaria*, ci bisogna la nozione di uno stato diverso della cosa, il paragone della sua essenza com'è, con codesto stato, e la ricognizione dell'incompossibilità tra quella e questo. Adunque ogni necessità ha radice nella mente, ed esprime una maniera sua di concepire una cosa; oggettivamente, c'è solo il sussistere della cosa. Invece, per Aristotile inerisce agli stessi termini delle relazioni. Anzi intesa nell'ultima maniera ch'è quella del § 4, ed è la più esatta e la primaria e fondamentale, la necessità di sustanzia come dire in un'entità individua, ideale o reale, e non è più determinata dalla relazione di due termini. Giacchè la necessità essendo la impossibilità del contrario, deve competere per sè all'essere semplice, in cui non è possibile verun cangiamento, perchè ogni mutamento suppone composizione. Perciò, *necessario* si converte non pure con *semplice*, ma con *eterno*: ed esprime, come *semplice* ed *eterno*, non la relazione dell'ente, ma la costituzione sua stessa. Ma il *semplice* compete a due sorta d'entità, alle ideali, che sono le nozioni prime, e alle reali, che sono Iddio, le sostanze e i corpi celesti. Quelle e questi sono necessarii. Dove si vede il fondamento della distinzione delle scuole, di necessità *logica* e *metafisica*. La necessità spetta per sè a questi e a quelle: ad ogni altra nozione che se ne deduca, o ad ogni altro essere che ne dipende, spetta per partecipazione, e per via dell'ammissione precedente di quelle prime nozioni e di que' primi esseri. Qui giace il fondamento dell'altra distinzione di necessità *apodittica* e *ipotetica*, distinzione che in Aristotile si trova molto più esplicitamente dell'altra, perchè molto più vera nel parer suo.

Capo VI.

UNO

1015. B. 16.

1. - L'*uno* si predica sia accidentalmente, sia per sè (1).

2. - Accidentalmente così: *Corisco* e l'*abilità*: e *Corisco abile*: giacchè è lo stesso di dire, *Corisco fa uno coll'abilità* e *Corisco abile*, e *l'abilità fa uno colla giustizia* e *Corisco abile e giusto* (2) (Q).

L' ultima, l' *ipotetica*, piglia varie forme, appartenendo a tutto il processo in ordine al fine sia generale, sia particolare delle generazioni. Di necessità ipotetica è necessaria la materia, la quale introduce nel mondo fisico qualcosa di non domabile dalla *causa finale*. Questa teoria d'Aristotile intorno alla necessità, l'ho qui accennata come potevo, per sommi capi: i luoghi nei quali è dichiarata, li ha raccolti il Waitz: « Org. », 83, *b*. 38, II, p. 358: e perchè chi vuole, possa riscontrarli, son questi: « De part. an. », I, 1, 639, *b*. 21, 642, *a*. 1; « De an. gen. », I, 4, 717, *a*. 15, IV, 8, 776, *b*. 33, V, 3, 782, *a*. 22, 8, 789, *b*. 12; « Top. », II, 5, 111, *b*. 27; « De somn. et vigil. », 2, 455, *b*. 26; « De an. generat. », V, 1, 778, *b*. 17; « Eth. nic. », VI, 2, 1139, *b*. 23; « De gen. et corrupt. », II, 11, 337, *b*. 35; « De an. », III, 13, 435, *b*. 20; « Nat. ausc. », II, 9, 200, *a*. 13.

(1) Tutta questa molteplicità dei sensi dell'*unità* si deve distinguere in due parti. Nella prima (§ 1-13) si devono comprendere tutti quelli che ha l'unità attribuita alle cose, o come predicato implicito in ogni nozione: nella seconda tutti quelli che ha come nozione in sè stessa o come soggetto, che si deva dire. L'unità nella prima maniera è accidentale o essenziale: cioè le parti della nozione una, della nozione che si pensa come una (e così si pensano tutte, perchè ogni cosa, come s'è detto nel IV, 2, § 5, si concepisce sotto la forma dell'unità), codeste parti, vo' dire, stanno o accidentalmente o essenzialmente unite in quella nozione.

(2) Si discorre prima delle nozioni complesse, le cui parti sono

Di fatto, tutte codeste cose si dicono *une* per accidente, la giustizia e l'abilità perchè sono accidenti d' una sola essenza, l' abilità e Corisco, perchè l'una è accidente dell'altro. Sotto un aspetto, *Corisco abile è uno con Corisco*, alla stessa maniera: perchè nella nozione una parte del primo membro è accidente dell'altra, l'abilità, vo' dire, accidente di Corisco: e *Corisco abile con Corisco giusto*, perchè una parte di ciascuno de' due membri è accidente dello stesso uno (1).

3. - L'accidente potrebbe avere egualmente luogo per il genere, o per qualche altro de' nomi universali: l' uomo, per esempio, è lo stesso con uomo abile: giacchè o si dice così perchè dell'uomo, che è una unica essenza, è accidente l'abilità, o perchè l'una e l'altra, l'umanità e l'abilità, sono accidenti di qualcuno degli individui singolari, di Corisco, verbigrazia (2). Con questo però, che non gli ap-

---

unite accidentalmente: codeste sono, se si badi bene, quelle nozioni che oggi si chiamano *sintetiche a posteriori*. Aristotile ne distingue tre classi.

(1) L'unità implicata nella nozione complessa o è unità d'un accidente con una sostanza, o di due accidenti tra loro, perchè inerenti ad una sostanza, o della sostanza modificata dall'accidente colla sostanza semplice o modificata da un altro accidente. Esempio del primo caso è l'unione dell'*abilità* con *Corisco*, in questo giudizio: Corisco è abile: del secondo quella dell'*abilità colla giustizia* in quest'altro: Corisco è abile e giusto: del terzo quella dell'abilità di Corisco con Corisco stesso in quest'altro: *Corisco è Corisco abile*, ovvero *è Corisco giusto*. Si vede che di queste tre specie le due ultime sono una verità della prima, che è sola fondamentale.

(2) Se la nozione che esprime l'essenza ne' tre primi giudizii sovrallegati, non fosse singolare, come quella di Corisco, ma spe-

partengano tutti e due alla stessa maniera; ma l'uno forse come genere e costitutivo dell'essenza, l'altro come abito o passione dell'essenza (1).

4. - Tutti i modi dunque, in cui si dice *uno per accidente*, sono questi che si son detti. Invece, le cose che si dicono *une per sè* (2), alcune si dicon così perchè sono continue (3): una fascina per la

1016. A.

cifica, come è quella d'uomo, o generica come quella di animale, potrebbe identificarsi ed unirsi del pari con nozioni che esprimano accidenti: e l'unità sarebbe anche accidentale.

(1) L'unità accidentale, adunque, è quella che passa tra il soggetto del giudizio ed un predicato che non gli inerisca essenzialmente, o, altrimenti, quella che si trova in una nozione, complessa e risultante dall'unione di un soggetto con un tal predicato. In una nozione, però, si possono unire due accidenti, perchè ineriscono a un unico individuo sussistente: e pure, l'uno de' due appartenergli per sè, l'altro per accidente. Codesto però non impedisce, che l'unità posta tra que' due accidenti non sia accidentale. Se io dico, per esempio, l'*umanità* (in senso proprio) *abile di Corisco*, nella nozione complessa di *umanità abile*, ci ha una parte (*umanità*) che spetta per sè a Corisco, il quale è *uomo* per sè stesso, nell'essenza sua, ed un'altra parte (*abilità*) che gli spetta per accidente. Se non che questa diversa natura delle due parti di una nozione composta, non leva che l'unità sua sia accidentale, punto più nè meno di quella che sarebbe, se si dicesse *abilità giusta*: che sono due predicati ambedue accidentali. Ma se però io predicassi di Corisco solo l'*umanità*, l'unità che passerebbe tra l'accidente e la sostanza, non sarebbe accidentale, ma essenziale, perchè quell'accidente è per sè, e costitutivo dell'essenza: vedi § 10.

(2) Passa all'*unità essenziale*: la quale è varia, secondo è vario il contenuto reale della nozione. Il riscontro tra il pensiero e la realità è perpetuo in Aristotile; ed in questo è la riprova e il fondamento d'ogni forma di quello. Perciò qui continua a rintracciare nell'unità del reale l'unità della nozione; com'è una quella, è una questa. Fin qui ha discorso di una unità accidentale nel reale: ora, discorrerà alla stessa maniera delle varie sorte d'unità essenziale.

(3) La prima unità è quella delle cose corporee, intese non nella semplice forma, nè in sola la materia loro, ma come un tutt'insieme consistente dell'una e dell'altra. Questa unità spetta loro, perchè e in quanto sono continue; e la lor nozione è *una* per lo stesso rispetto.

ritorta; delle legna per l'incollatura; e una linea, quantunque spezzata, purchè continua, si chiama una, e così ciascuna parte d'un tutto, una gamba, per esempio, ed un braccio.

5. - Però di queste stesse sono più *une* le continue per natura che quelle per arte.

6. - Continuo, poi, si chiama ciò, di cui il movimento è unico per sè, e non può essere altrimenti: e unico è di ciò di cui è indivisibile, indivisibile però nel tempo.

E continuo di per sè è tutto quello che non è uno per toccamento: giacchè se tu ponessi delle legna l'uno accosto dell'altro, non diresti che facciano nè un legno solo, nè un corpo, nè una sola qualunque altra cosa continua (1).

---

(1) Nel libro de' Fisici (V, 3) definisce più accuratamente la nozione del *continuo*, non servendosi di quella del *moto*. Ivi dichiara le nozioni del *toccamento* e della *serie* e del *contiguo* e del *continuo*, mostrando come dall'una all'altra c'è un tal progredire di determinazione che quella che segue, include quella che precede. « La *continuità*, — dice, — è per sè una *contiguità*: dico che ci sia continuità tra due cose quando s'identificano e s'unizzano que' termini dell'una e dell'altra, co' quali si toccano, e, come indica il nome, si *contingano* (si tengano insieme, o facciano tutt'uno): il che non è possibile che succeda, finchè gli estremi restano due. Determinato questo, è chiaro, che la continuità è in quelle cose, delle quali deva naturalmente farsene una per via del contatto ».

Qui invece, dove per determinare la nozione del continuo, si serve di quella del moto *indivisibile*, ci bisogna chiarire cosa sia quest'ultima per Aristotile. Nello stesso luogo de' Fisici (cap. 4) dichiara, che si chiami movimento *unico* quello in cui sia unico il *mobile*, unico il *recipiente* ed unico il *tempo*: e per *recipiente*, secondo l'idea larga del moto in Aristotile, s'ha da intendere sia lo spazio, sia quella modificazione o passione o qualità in cui succeda

Quello, che comunque sia, è continuo, si chiama *uno*, quantunque avesse piegatura: più però, se non l'ha: lo stinco o il femore, per esempio, più della gamba, perchè il movimento della gamba può non essere uno. E la linea retta più una della spezzata. Anzi la spezzata, che fa un angolo, la diciamo e non la diciamo *una*, perchè il movimento suo può essere e non essere insieme: dove il movimento della retta è sempre insieme e di veruna sua porzione estesa una parte sta ferma e un'altra si muove, come ha luogo nella spezzata.

7. - Di più, d'un'altra maniera si dice uno ciò di cui il sostrato non ha differenze specifiche. E non l'ha in quelle cose la cui specie, secondo il senso, sia indivisibile. La materia soggiacente, poi, s'intende o la prima o l'ultima finale: giacchè e si dice *uno* il vino ed *una* l'acqua del pari, perchè indivisibile nella specie: e i liquidi come olio, vino, o i

---

l'alterazione e l'aumento e decrescimento. Qui non ha potuto dire della stessa maniera cosa sia il moto unico, perchè dovendo definir l'unità per via della continuità, non poteva bastargli di definir questa per via dell'unità. Adunque, avendo determinato la continuità estesa per via della unità del movimento, determina questa per via dell'indivisibilità sua nel tempo; sostituendo, cioè a dire, alla nozione d'*unità* quella d'*indivisibilità*, a cui l'altra, come vedremo, si riduce essenzialmente. Ora, cosa è moto indivisibile nel tempo? È un moto che si fa in un tempo solo, e non divisibile in parti. Di sorta che il continuo esteso, di cui il moto è indivisibilmente unico, è un esteso, di cui nessuna parte si muove prima dell'altra. Questo carattere del continuo offre un mezzo agevole, come osserva S. Tommaso, di determinare i gradi di continuità che spettano alle varie estensioni: quanta più precisa è la contemporaneità del moto, tanta più è la continuità dell'esteso nel quale ha luogo.

fusibili, si dicono *uno*, perchè il soggetto ultimo di tutti è lo stesso, essendo tutti quelli o acqua o aere (1).

8. - E si dice *uno* anche a quelle cose di cui è unico il genere, differenziato dalle opposte differenze. E a tutte queste si dice *uno*, perchè è uno il genere soggiacente alle opposte differenze (così cavallo, uomo, cane sono qualcosa d'uno, perchè tutti animali), e soggiace quasi alla stessa maniera che la materia una. Talora dunque si dà così dell'*uno* a coteste cose; ma tal altra quando siano l'ultime specie del genere, è il genere di più su quello che si chiama identico; il genere, vo' dire, superiore a quelle specie (R): così l'isoscele e l'equilatero sono una iden-

---

(1) Qui determina l'unità dalla parte della materia, prima intesa per sè, § 8, poi nel suo corrispondente logico ch'è il genere sotto un rispetto, § 9, e la specie, sotto un altro, § 10.

È chiaro perchè dica, che la materia deva essere specificamente indivisibile secondo il senso. Di fatto, non serve che la sia indivisibile quantitativamente. Indivisibilità quantitativa, come vedremo, è la nozione stessa dell'unità, intesa in sè stessa, cioè a dire come misura.

L'unità specifica è determinabile solo mediante il senso, mediante l'unità o l'identità cioè dire dell'impressione sensibile. Però l'impressione sensibile si può riferire sia alla cosa nella sua forma attuale, sia alla cosa scomposta ne' suoi elementi. Il vino è uno, perchè fa un'impressione sola su' sensi, e l'intelletto lo concepisce sotto una specie. Ma il vino e l'olio si possono concepire come un solo liquido, se si suppone, che l'elemento nel quale si risolvono, sia un solo. Quest'elemento, preso da sè, fa un'impressione unica, identica anch'esso: e perciò specificamente è anch'esso un unico elemento, e l'unità sua compete a tutti i liquidi che da ultimi vi si risolvono. Vedi l'« Afrod. », *a*. q. p. 696, *a*.

tica ed unica figura, perchè triangoli amendue; ma non però gli stessi triangoli (1).

---

(1) Questa distinzione è fatta anche nel libro de' Fisici (IV, 14, 224, *a*. 1). Vale che quando s'ha da trovare l'unità e l'identità dell'ultime specie di un genere, non si deva cercare nel genere subalterno, che loro sovrasta immediatamente, ma nell'ulteriore, in quello, cioè a dire, che sovrasta a questo: mentre invece, quando s'ha a trovare la unità e l'identità delle specie non ultime d'un genere s'ha a cercare in quel genere subalterno o supremo che sovrasta loro immediatamente. Per esempio: l'uomo, il cane, il cavallo si concepiscono sotto l'unità generica di animale, che è quella nella quale immediatamente si raccolgono: invece, le varie specie dell'uccello *aquila, corvo* ecc., non trovano la loro unità ed identità nel genere d'uccello, sotto cui si raccolgono, ma anche in quello ulteriore di *animale*. Così, i triangoli equilateri e scaleno, ultime specie del genere di *figura*, sono qualcosa d'unico ed identico, non in quanto triangoli, ma in quanto figure. La ragione di questo, secondo è detto nel l. c. de' Fisici, è che tanto quegli uomini, quanto questi triangoli, differiscono in quanto uomini e triangoli: e nessuna cosa si dice unica ed identica con quella da cui si divaria in una differenza, ma bensì con quella da cui non si divaria. Appartengono, que' triangoli, alla stessa divisione del genere di figura, non alla stessa divisione del genere di triangolo: perciò s'unizzano e s'identificano nel primo rispetto e non nel secondo. (Vedi l'« Afrodis. », p. 697, *b*).

Questa distinzione al Bonitz (« Met. », p. 236) pare più di parola che di cosa: a me pare falsa del tutto, ed occasionata da un esame poco accurato delle espressioni. La unità ed identità tra specie, sia ultime, sia non ultime, consiste sempre nell'appartenere alla stessa partizione del genere superiore a quello nel quale immediatamente si raccolgono. Per esempio, tra uomo, cane e cavallo la identità consiste nell'essere lo stesso genere d'ente, perchè tutti animali. Si badi che *animale* è il genere nel quale si raccolgono quelle tre specie, ed *ente*, poniamo, il genere superiore ad animale. E del pari, l'unità ed identità tra triangolo equilatero e scaleno consiste nell'essere lo stesso genere di figura, perchè ambedue triangoli: e triangolo è appunto il genere nel quale si raccolgono quelle due specie, e figura, di certo, è il genere superiore a triangolo. Non sarebbe minore sproposito a dire, il cane e l'uomo sono lo stesso animale, che a dire: lo scaleno e l'equilatero sono lo stesso triangolo. La distinzione è venuta in mente ad Aristotile, per aver paragonato leggiermente l'espressione: *il cane e l'uomo sono animali*, coll'altra:

9. - Di più, si dice *uno* a tutte quelle cose nelle quali la nozione che n'esprime la quiddità, sia indivisibile rispetto a un'altra che manifesti anch'essa la quiddità della cosa: giacchè, di per sè, ogni nozione è divisibile. Così appunto, una cosa che aumenta e decresce, è una, perchè la sua nozione è una; come è una nelle figure superficiali la nozione della specie (1). B.

10. - In somma, le cose la cui quiddità s'apprende con un atto intellettivo indivisibile e che non possa separarle nè in quanto al tempo, nè in quanto al luogo, nè in quanto alla nozione, sono une per eccellenza e tra queste sopratutto quelle che sono essenze (S) (2). Giacchè in universale, tutte quelle

---

lo scaleno e l'equilatero sono la stessa figura: senza aver badato che riducendo la prima uniforme alla seconda, *il cane e l'uomo sono lo stesso ente*, la distinzione sarebbe scomparsa.

(1) La nozione, come si vedrà nel libro 7°, è divisibile sempre: perchè essendo per Aristotile una definizione compendiata, si deve necessariamente risolvere nel genere e nella differenza. Perciò l'indivisibilità può solamente essere relativa, e consistere in questo, che due nozioni, esprimenti ambedue l'essenza d'una stessa cosa, devono combaciare l'una coll'altra. Parecchie cose, le cui nozioni combaciano a questa maniera, hanno una unità specifica; e tanto più una stessa cosa, che nelle varie modificazioni le quali può subire, corrisponda alla stessa nozione.

(2) Raccogliendo i varii caratteri dell'unità reale e della logica, presenta la nozione più compita dell'unità come predicato. Di fatto, dice, che l'unità spetti propriissimamente a quelle cose, a cui spetti l'indivisibilità, sotto due rispetti, soggettivamente in quanto all'atto con cui si concepiscono, e oggettivamente in quanto alla maniera del loro sussistere. Sotto quest'ultimo, bisogna che siano continue o come durata o come estensione; o che la specie che le informa, sia unica. Queste tre condizioni si possono ritrovare anche nella quantità e nella qualità: ma di certo, si trovano colla maggiore esattezza

che non soffrono divisione, appunto in quanto non la soffrono, si dicono *une*: per esempio, se un tale ente non soffre divisione in quanto uomo, è un uomo uno; se in quanto animale, un animale uno; se in quanto grandezza, una grandezza una (1).

11. - Adunque, la più parte delle cose si dicono *une*, o perchè ne unificano altre, o perchè ne sono unificate, o perchè contengono un'unità, o perchè sono une rispetto a qualcosa. Si chiamano *une* in senso primario quelle di cui è una l'essenza. Ed è una o di continuità o di specie (2) o di nozione: giacchè contiamo per più o le non continue o quelle di cui non è unica la specie o quelle di cui non è unica la nozione (3).

12. - Di più (T), una cosa che sia quanta e continua, si dice e non si dice *una*. Quando non sia

---

nella sostanza singolare e concreta. E ciò, perchè l'unità numerica non può appartenere propriamente, se non alla sostanza; e alla qualità e quantità solo in quanto ineriscono a questa. Ora, senza unità numerica non c'è unità d'estensione.

Si badi, che fin qui non avea discorso della mera indivisibilità di *tempo* come carattere d'*unità*; ma solo dell'indivisibilità del *moto* nel tempo, come carattere della *continuità*. Di certo, non è bene di accennarla così di passaggio quella prima: tanto ch'io dubito, se s'accenni davvero. Ma Aristotile ha di ben altri disordini, ne' suoi libri e sopratutto in questo.

(1) L'indivisibilità, talora di genere, talora di specie, talora di continuità, è il carattere comune d'ogni unità.

(2) Qui *specie* val *genere*. Si è potuto vedere che Aristotile usa tanto *specie* quanto *genere*, per indicare qualunque universale intermedio tra il genere supremo e la specie infima. Quest'ultima, ch'è tutt'uno colla *nozione*, non la chiama *genere* mai.

(3) Nella seconda parte del § riassume, e non tutta, la discussione precedente: nella prima accenna quattro maniere dipendenti

un intero, ciò è a dire, quando non abbia una unica specie, non si dice: giacchè alle parti della scarpa non diremmo *uno*, a vederle messe insieme d'una qualunque maniera (se non solo già perchè continue), ma bensì quando fossero così disposte da essere una scarpa, ed avere già presa un'unica specie. E perciò la circolare è la linea *una* per eccellenza, perchè intera e perfetta (1).

13. - La quiddità dell'uno (2) è d'essere principio

---

e secondarie di *unità*, che derivano dall'applicare questa nozione a categorie diverse dall'*essenza*.

1. Unità di azione: così fanno tutt'uno quelli che traggono una nave.

2. Unità di passione: così sono qualcosa d'uno i travagliati da una stessa malattia.

3 Unità d'abito: così sono qualcosa d'uno tutti quelli che avessero la stessa immagine scolpita sul corpo.

4. Unità di relazione: così noi diciamo abitare a destra tutti quelli che abitano verso oriente: e uniamo sotto l'unica relazione di padre tutti quelli che generano figliuoli.

Tutte queste unità, come le categorie alle quali s'ascrivono, sono sottordinate alle unità d'essenza. (Vedi l'« Afrod. », p. 698, *a.*, e « Scayno », p. 191).

(1) La *continuità* indica solo una unità di estensione nell'essenza. La totalità delle parti così continue potrebbe però non essere compresa sotto un'unica specie. Allora, a quell'essenza competerebbe non una unità compita: competerebbe bensì, se coll'unità di estensione si riunisse l'unità di specie, e così l'essenza, a dirla con proprietà aristotelica, fosse un intero. È chiaro che queste due unità insieme costituiscono una sostanza singolare: non divisibile nè nella nozione nè di luogo nè di tempo. Si vede, che qui, unendo l'unità dell'intero a quella di continuità, ritorna ad indicare la sostanza singolare, come l'unità la più perfetta: ritorna, cioè dire, al § 11.

Nel lib. XI, si vedrà quest'unità d'interezza messa accanto a quella di continuità, e dichiarata come un complemento di questa.

L'unità d'interezza è compitamente attuata nella linea circolare: perciò a questa s'attribuisce una unità più perfetta.

(2) Nello stesso lib. XI, si vedrà distintamente spiegato quanto differisca la dimanda: *cosa è l'uno?* dall'altra: *cosa vuol dire l'uno*

di numero a qualcosa: giacchè la prima misura è principio: di fatto, il primo con cui conosciamo è la prima misura di ciascun genere. Adunque, principio di cognizione per ciascun genere è l'uno. Però, l'uno non è lo stesso per tutti i generi. Qui è la diesi, lì la vocale o la consonante. È diverso l'*uno* della gravità ed altro l'*uno* del movimento (1).

---

predicato degli oggetti? Fin qui ha trattata la seconda; ora tocca la prima.

(1) Procede, all'incontrario di quello che fa nel libro XI, dove dalla nozione d'indivisibilità equivalente a quella d'unità deduce che l'*unità per sè* valga misura: e primariamente quella, colla quale propriamente si misurano le grandezze; poi quella, colla quale, conoscendo, ci par quasi di misurare ogni cosa. Qui, invece, quantunque a dedurre di questa stessa maniera avrebbe avuto un appicco nel § 11, dove col dire che ciascuna cosa in tanto è una in quanto è indivisibile, aveva già mostrata l'equivalenza della nozione d'unità con quella d'indivisibilità, fa altrimenti: assume come cognito che, essendo la specie la conoscibilità di un intero ordine di cose singolari, deva essere la misura prima, alla quale s'ha da misurare ciascuna di queste, perchè la sia conosciuta da noi. Di maniera, che la specie dell'unità, essendo quella colla quale conosciamo ogni numero, è perciò la prima misura e così il principio (cap. 1, § 1, 1, III) del numero. E dall'essere l'unità una prima misura ricava che ogni prima misura è un'unità; come dal dovere la misura essere della stessa specie del misurato, ricava che l'uno per ciascuna specie è diverso.

Tutta questa deduzione, davvero, zoppica da ogni parte: le si possono, senza dipartirsi da Aristotile, raddrizzare le gambe a questa maniera. Unità per sè, scompagnata dall'ente, non si dà. L'unità, principio del numero, è meramente astratta e intellettuale: non ci fa conoscere l'ente: lo fa solo concepire come uno o come più: ed applicabile a parecchie quantità continue, come quella del suono, del moto, del tempo, dello spazio ecc., dà parecchie unità di misure più o meno arbitrariamente determinate, solo per uso di paragonare le diverse parti di quelle quantità mediante il numero delle unità di misure, che si contengono in ciascuna. Così ciascuna di quelle unità diventa un principio di cognizione rispetto alla quantità di quel genere a cui s'applica. Qui Aristotile sbaglia perchè nella prima proposizione, «*la specie è la prima misura*», si serve della

14. - Ma comunque, l' uno è indivisibile o di quantità o di specie (1). Ora l' indivisibile nella quantità e come quantità, se è indivisibile per ogni verso, e non in luogo, si chiama *monade*; se per ogni verso e in luogo, *punto*; se per un solo verso, *linea*; se per due versi, *superficie*; se è quantitativamente divisibile per tutti o per i tre versi, *corpo*. E all'inverso, il divisibile per due versi è *superficie*, il non divisibile quantitativamente per nessun verso è *punto* e *monade*; se non in luogo, *monade*, se in luogo, *punto* (2).

15. - Di più (3), certe cose sono *une* di numero,

---

nozione d'unità come inerente alla specie, cioè dire, come predicato dell'ente: ch'è la maniera in cui l'ha riguardata finora; nella seconda, « *l'unità è prima misura del numero* », parla dell'unità astratta, cioè dire, specie astratta essa stessa, e non più qualità implicita d'una *specie piena*: nella terza, « *ogni primo di cognizione è un uno diverso* », confonde la *specie piena*, di cui si può predicar l'*uno*, colle *unità di misura*, che sono esse stesse degli uni arbitrariamente determinati, e questa coll'*unità* principio del numero, che è una unità, trovata dalla mente per via d'astrazione.

(1) Come si vedrà meglio nel libro X, e del resto s'intende da sè, quelle varie unità di misura, non hanno tutte un'indivisibilità quantitativa: alcune sole un'unità specifica. Perciò Aristotile dicendo qui, il carattere dell'indivisibilità appartenere all'essenza stessa dell'unità, aggiunge che però l'indivisibilità può essere di due sorte. Si badi, che qui, dove si parla dell'unità astratta o di quella di misura, l'indivisibilità appartiene all'unità stessa, non alla cosa una.

(2) Il Bonitz (p. 238) non sa capire perchè Aristotile aggiunga queste varie determinazioni dell'indivisibilità quantitativa, e cosa servano alla spiegazione dell'unità. Crederei, a dare un criterio per distinguere a quali di quelle unità di misura spetti un'indivisibilità quantitativa assoluta, e a quali una relativa. Si vede che le prime sono solo la *monade*, principio astratto del numero, e il *punto*, principio astratto dell'estensione.

(3) Con questa nuova distinzione ritorna all'unità come predicato essenziale. Combina se non combacia, con quella fatta dal § 5

certe di specie, certe di genere, certe d'analogia. Di numero, quelle di cui è *una* la materia, di specie quelle di cui è una la nozione, di genere quelle che si raccolgono sotto la stessa figura di predicazione (1), d'analogia quelle che stanno in relazione l'une coll'altre. E i modi posteriori d'unità sono sempre implicati dagli anteriori: vo' dire, tutte quelle che sono *une* di numero, sono *une* anche di specie: dove quelle che sono *une* di specie non sono

---

al 13. L'unità di numero è quella che appartiene alla sostanza singolare, e comprende l'unità di continuità e quella d'interezza, giacchè qui la materia *una* non si deve intendere come al § 8: l'unità specifica è quella che s'è detta al § 10: la generica al § 9: l'analogica, poi, è una unità ulteriore, ammessa nella prima divisione. (Vedi l'« Afrod. », p. 699, *a.*).

Gli Scolastici trattravano, a q. 1, la questione del principio dell'*individuazione*, credendo di trovarci indicata l'unità di materia come carattere dell'individuo. Di quale unità di materia si parla: e come s'ha a intendere, che la materia costituisca l'individuo? *Iliacos intra muros pugnatur et extra* per risolvere queste questioni: ma, come in questo luogo non c'è nulla da decidere la battaglia, almeno al punto di veduta aristotelico, farò per ora a meno di mescolarmici.

(1) Chiama *figura* di predicazione (vedi più giù c. 7, § 3) ciascuna di quelle, direi, predicazioni o categorie distinte da lui. Ma talora perchè ogni genere si predica sotto l'una o l'altra figura, allarga quell'espressione ad indicare ogni qualunque genere. E questo, quantunque all'Afrodisio (699, *a.* 14) non paia, credo col Bonitz (« Met. », p. 239), che sia il caso qui. Chi non se ne persuade, guardi al lib., X, dove dice che differiscono di genere quelle cose delle quali non è comune la materia, nè c'è generazione dall'una all'altra: ora, per inverso, tutte quelle che si trovano nel caso contrario, dovrebbero formare un identico genere. I colori, appunto, hanno un'unica materia e si generano l'uno dall'altro: adunque sono un unico genere: e come co' sapori non hanno nè materia comune, nè generazione reciproca, sono già un genere diverso ed una figura di predicazione diversa da quella de' sapori. È dunque chiaro, che qui quest'espressione s'ha da intendere in senso lato.

tutte *une* anche di numero. Invece, son tutte *une* di genere quelle che sono *une* di specie; dove quelle che sono *une* di genere, non sono tutte *une* anche di specie, sono bensì *une* d'analogia: però tutte quelle che sono *une* d' analogia, non sono tutte *une* di genere (1).

1017 A.

---

(1) Il resto è chiaro: forse potrebbe desiderarsi uno schiarimento di queste due proposizioni: 1. tutte quelle cose che hanno tra di loro l'unità generica, hanno l'analogica: 2. ma non tutte quelle che hanno l'unità analogica, hanno la generica.

L'analogia è sia un'uguaglianza di relazioni quantitative, sia una similitudine di relazioni qualitative tra più entità (*analogia proportionalitatis* Scolast.). Se corresse solo tra quantità, la proporzione numerica ne sarebbe l'unico caso, e l'analogia nel linguaggio e nella dottrina d'Aristotile non piglierebbe quel gran luogo ch'essa ha. Ma già nella proporzione geometrica non si riguarda più alla quantità, ma alla qualità de' numeri (vedi più giù, cap. XIV, 2): e le proporzioni e le corrispondenze tra le varie parti e qualità degli enti sono tutte del pari fondamenti e ragioni d'unità analogiche tra questi. Ora, le relazioni che corrono tra loro, possono essere sia essenziali, sia più o meno accidentali. Le essenziali saranno o generiche o specifiche, e gli enti tra' quali corrono, apparterranno ad un unico genere o ad un'unica specie; e l'unità loro non che essere solo analogica, sarà anche specifica o generica. Adunque si vede, che quest'ultima comprende l'altra: di fatto, le specie, che si congiungono in un'unità generica, sono tra di loro in un'uguaglianza di relazioni col genere; perciò compete loro un'unità analogica: ma non solo questa; perchè questa potendo anche correre tra specie e generi diversi, l'unità, che compete a più specie, appartenenti alla stessa specie, è più determinata e comprensiva.

L'unità analogica, perciò, è costituita solo da una similitudine di relazioni o corrispondenze non essenziali, quantunque appartenenti all'essenza stessa. Così l'ente, come ha detto nel lib. IV, 2, § 1, seg., è un concetto analogico, che trova un riscontro in ogni categoria, ma non vale lo stesso in ciascuna: e forma l'unità loro analogica perchè, non costituendo l'essenza stessa di veruna di loro, le accompagna tutte ed ha in ciascuna un valore corrispondente a quello che ha nell'altra. Così altri concetti analogici percorrono tutte le categorie, e formano varie unità analogiche tra di loro. Quello ch'è il *retto* nella lunghezza è il *piano* nella larghezza, il

16. - E' poi evidente, che le cose si diranno *molte* in sensi opposti a quelli in cui si dicono *une*: o perchè non sono continue, o perchè hanno la materia,

---

pari nel numero, e il *bianco* nella superficie (« Met. », XIV, 6, p. 1093, *b*. 19). Quello che è l'*uguale* nella quantità, è il *simile* nella qualità (« De gen. et corrupt. », II, 6, p. 333, *a*. 26). Si vede adunque che il concetto analogico scorre da un genere all'altro, o quando si circoscrive tra le varie specie d'uno stesso genere, forma tra loro delle unità non d'essenza.

Aristotile applica il concetto dell'*analogia* agli enti naturali e, determinando la relazione di ciascuna lor parte col fine a cui serve, ritrova le analogie tra organi di forme diversissime: il fine comune cioè dire, diventa l'uguale esponente delle due o più relazioni (*analogia attributionis*, Scolast.). Corre analogia tra la squama del pesce e le piume dell'uccello, perchè servono le une e le altre a coprire; tra le ossa dell'uomo e le spine del pesce, perchè queste e quelle formano lo scheletro. (« De part. anim. », I, 4, p. 644, *b*. 12; vedi 11, 6, p. 652, *a*. 3). Nel qual senso definisce l'analogo: quello che ha un'identica potenza o significato (« De part. anim. », I, 5, p. 645, *b*. 9). E dichiara, che un'unità meramente *analogica* non che arguire unità specifica, arguisce una diversità generica (« De part. an. », I, 4, p. 644, *a*. 16). Mi si permetta d'aggiungere che Aristotile determina a priori l'organismo animale, deducendolo dall'idea stessa dell'animale: e che perciò quest'unità analogica tra' varii organismi, è per lui un fatto osservato bensì sperimentalmente, ma che ha tutto il valore d'una legge generale e necessaria. Tanto vecchia è la scoperta della legge d'analogia!

Un'osservazione e conchiudo. Una unità analogica, sia che includa sia che escluda l'unità generica, è trovata sempre mediante il paragone di parecchi termini con uno solo, per via del quale si scopra una perpetua similitudine di relazione tra ciascuno di quei termini e l'unico al quale si paragonano tutti. Se quest'unico è un concetto generico di cui gli altri sono specie: e l'unità allora è più intima, sorpassa l'analogia, e diventa unità di genere. Se invece il concetto unico è un concetto non generico ma meramente universale, nel quale quei termini che si paragonano, non si raccolgono come in loro genere, allora l'unità è meramente analogica. Un esempio del primo caso s'avrebbe, paragonando le diverse specie animali al concetto generico d'animale; o le specie sottordinate di ciascuna specie sia col concetto generico d'animale, sia col concetto della specie superiore. Del secondo si sono già dati parecchi esempii, e basta.

sia la prima sia l'ultima, divisibile nella specie, o per essere più le nozioni che esprimono le quiddità loro (1).

Capo VII.

ENTE

1. - L'ente si dice e per accidente e per sè (2). 1017. A. 7.

2. - Diciamo, exempligratia, per accidente, che *un giusto sia sonatore*, e che *un tal uomo sia sonatore*, in un senso simile a quello in cui si direbbe che un sonatore fabbrichi una casa, perchè a chi la fabbrica, accade d'essere un sonatore, o ad un

(1) Come si è visto dalle note, manca qualunque ordine in questo capitolo e pare scritto a caso. Chi vuol vedere, come tutte queste nozioni si sarebbero potute ordinare, guardi al quadro che ne ho fatto nel sommario.

(2) S. Tommaso ha una buona osservazione a. q. 1. (p. 64, r. B. seg.) ed è che non s'ha a confondere questa partizione della predicazione dell'ente colla partizione dell'ente stesso: l'ente, come tale, come soggetto, si divide nelle dieci categorie delle quali una sola è sostanza e tutte le altre sono accidenti (« Analyt. poster. », I, 22, p. 83, *b*. 19; « De part. an. », I, 1, p. 639, *a*. 18; « Trendelenb. Katheg », p. 59, col Brand., « Arist. », p. 379) di questa; e pure, ciascuna di loro denota l'ente essenzialmente, o a dirla altrimenti, in ciascuna di loro l'ente ha un senso diverso sì, ma n'ha uno in tutte, e que' sensi gli sono tutti essenziali del pari; e fuori di quelli non ne ha veruno di per sè solo (« De interpr. », 1, 3, p. 16, *b*. 24, « Analyt. prior. », I, 37). Invece, nella predicazione dell'ente si riguarda al nesso del predicato con un soggetto, nesso che si considera come accidentale o come essenziale secondo l'inerenza accidentale od essenziale dell'uno nell'altro.

sonatore d'essere quello che la fabbrica: di fatto, che una tal cosa sia tal altra, vuol dire, che a una tal cosa n' accada una tal altra (1). Ora, appunto così, in quelle enunciazioni allegate, quando dell'uomo diciamo che sia sonatore o del sonatore che sia uomo o del bianco che sia sonatore o del sonatore che sia bianco, e' si dice così in un caso perchè ambedue questi sono accidenti del medesimo (2), in un altro (3) perchè quella è accidente dell'ente, e, in quanto al *sonatore uomo*, perchè la qualità di sonatore è un accidente di questo (4); ch'è la

---

(1) Tre casi di predicazione accidentale: 1° l'accidente predicato dell'accidente: 2° l'accidente predicato della sostanza: 3° la sostanza predicato dell'accidente.

(2) L'unione tra due accidenti, *abilità di sonare* e *bianchezza*, non è essenziale, perchè non è l'uno incluso nell'altro: perciò in tanto s'uniscono in un giudizio e l'uno si predica dell'altro, in quanto l'uno e l'altro s'uniscono in una sostanza. Come dell'unità, così è dell'essere; l'un accidente non è l'altro perchè vi sia essenzialmente implicato, ma perchè insieme coll'altro in qualcosa di terzo, nella sostanza: nè già de' due accidenti l'uno è accidente dell'altro; ma tutti e due ineriscono a qualcosa che non è l'uno nè l'altro, ma un sostrato comune (vedi l'« Afrod. », p. 700 *a.*). Questo giudizio di cui si parla qui, sarebbe un giudizio sintetico *a posteriori* di cui il soggetto e il predicato fossero accidenti; e che perciò in tanto si sarebbe potuto pronunziare in quanto se n'è vista col fatto l'unione in una sostanza reale.

(3) Quest'altro, invece, è un giudizio della stessa sorta; perchè quantunque il soggetto sia una sostanza, pure il predicato, che è del pari un accidente, non è punto incluso nella nozione di quella sostanza: di maniera che la sua *sintesi* è una mera contingenza e non può essere formulata in un giudizio se non a posteriori.

(4) È, di fatto, una proposizione all'inversa, nella quale il soggetto scambia il suo posto con quello del predicato. Come, secondo ha detto, l'attribuire una cosa ad un'altra vale un'inerenza di quella in questa, non si può propriamente predicare la sostanza dell'accidente, giacchè non quella inerisce in questo, ma questo in quella. Quando adunque si predica a questa maniera, non si vuole già in-

maniera nella quale si dice, che il *non bianco sia*, perchè quello che è davvero, è ciò di cui il *non bianco* è un accidente (1).

Adunque le cose di cui per accidente si dice che siano, si dicono *essere* o perchè insieme accidenti d'uno stesso ente, o perchè accidenti di un tale ente, o perchè quello stesso a cui l'accidente inerisce, si predica dell'accidente.

3. - Per sè (2), poi, si dice che sia, ogni cosa

---

tendere che l'accidente sia il sostrato, ma bensì che quel sostrato, a cui l'accidente inerisce, e che non si nomina perchè indeterminato e incerto nella mente di chi enuncia la proposizione, sia poi una tal sostanza o tal altra particolare (« An. post. », I, 4, 83, *a.* 4). Adunque, il predicato (sostanza) non spetta per sè al soggetto (accidente), ma gli spetta accidentalmente, in quanto ciò, è a dire, spetta a quel sostrato a cui esso inerisce. L'Afrodisio molto bene chiama *contro a natura* simili proposizioni (700, *b.* 20).

(1) Perchè si veda più chiaro la simiglianza delle due proposizioni: il « *bianco è uomo* », e il « *non bianco è* », si esprima quest'ultima più ampiamente così: il *non bianco è ente*. Ciò che è il sostrato del colore non bianco, l'*ente*, scambia il suo posto con quello del predicato, del pari che nell'altra proposizione tien luogo di predicato ciò che, di fatto, è il soggetto. (Bon., « Met. », p. 241).

(2) Una nozione si predica per sè d'un'altra, quando o sia contenuta in quest'altra, di maniera che faccia parte dell'essenza sua, o le inerisca siffattamente, che quella non si possa definire senza enunciare questa nella sua definizione. Della prima maniera, si predica la linea del triangolo e il punto della linea; di fatto, l'essenza del triangolo risulta da linee, e quella della linea da punti: dalla seconda, il retto e il circolare si predicano della linea e il dispari e il pari del numero (Arist., « Anal. poster. », 73, *a.* 34: vedi Waitz, ivi, II, p. 313). Insomma, si predica per sè d'una nozione tutto quello ch'è il suo contenuto o il suo contenente essenziale. Credo che l'ente si dica per sè in ciascuna categoria della seconda maniera.

compresa sotto alle figure (1) del predicamento: giacchè in quanti modi si fa questa, in tanti significa l'*essere*. Ora, poichè tra' predicati, certi significano il *che è*, certi la *qualità*, certi la *quantità*, certi l'*a qualcosa*, certi il *fare* o *patire*, certi l'*ove*, certi il *quando*, l'essere ha una significazione identica con ciascuno di questi (2). Giacchè l'*uomo è risanante* e l'*uomo risana*, ovvero l'*uomo è camminante* o *tagliante* con l'*uomo cammina* o *taglia* e tutt'uno (3). Lo stesso degli altri predicati.

---

(1) *Figure* e altrove *generi* (« De an. », I, 1, p. 402, *a.* 22) delle categorie o predicamenti sono per Aristotile quegli otto che seguitano: quantunque l'una e l'altra espressione pigli talora un significato più ampio. Il Trendelenburg (« Kategor. », p. 8) mostra come quel nome di *figura* derivi non dalla considerazione degli interni limiti delle varie nozioni, ma da quella della diversa forma d'espressione, colla quale s'enunciano le varie predicazioni.

(2) Ne novera solamente *otto*, manca la categoria del *giacere*, e quella dell'*avere*: così se n'avrebbe dieci, che è il numero solenne. Ma di rado, le novera tutte quante; parecchie volte, come se n'avrà esempii più oltre, solo le prime quattro. (Vedi Brandis, « Aristot. », pag. 397).

(3) S'intendano bene questi esempii. Non s'allegano per dare come proposizioni nelle quali l'ente si dica essenzialmente: giacchè l'attributo di *tagliente* non è meno accidentale all'uomo di quello che sia l'attributo di *sonatore*. Aristotile vuol dare una prova come in ciascuna categoria sia implicato l'essere essenzialmente: e mostra come nel concetto del *camminare* che appartiene, forse, alla categoria dell'*ove*, e in quello del *risanare*, che appartiene a quella del *patire*, e in quello del *tagliare*, che va colla categoria del *fare*, è incluso il concetto dell'*essere*: di fatto, ciascuno di quei concetti si può risolvere nell'essere e nell'atto, che si dice che sia. (Vedi l'Afrodisio, 701, *a.* 7, seg., e Scayn., p. 197, che dichiara questo luogo perfettamente).

Qui gli arabi facevano una quistione: esendo incluso l'essere in ogni categoria, tutte quelle, che dinotano l'accidente, tutte, cioè, dalla prima in fuori, indicano per primo l'accidente o per primo il soggetto? Ovvero, per dirla più netta, bianchezza, per esempio,

4. - Di più l'*essere* e l'è valgono che qualcosa sia vero, e il *non essere* che qualcosa sia non vero ma falso, e codesto tanto per l'affermazione quanto per la negazione (U) (1). Che *Socrate*, per esempio, è *sonatore*, vale che questo è il vero; e *che Socrate sia non bianco*, vale anche, che gli è vero: invece, la proposizione, che il *diametro non è commensurabile* (X), vale, che è falso che lo sia (2).

---

indica per primo la qualità e poi il soggetto a cui inerisce, o invece per primo il soggetto cui deve essenzialmente inerire la qualità, e questa in secondo luogo? Avicenna sosteneva la seconda opinione, Averroè la prima. L'Aquinate seguiva quest'ultimo: e allo Scayno (1 cap.) che espone chiaramente tutta la questione, pareva che avesse colto l'altro. La questione è oziosa, perchè non può parer dubbia, se non a chi non la guarda in viso, e le gira attorno con ragionamenti che imbrogliano. È poi fuor di luogo: perchè, per Aristotile, l'ente ch'è incluso in ogni categoria, non è già il sostrato; che è l'essenza, ciò è dire la categoria prima.

(1) Colle parole *affermazione* e *negazione* non vuol intendere quella differenza tra le proposizioni che risulta dalla copula affermante o negante, ma quella che nasce dalla natura affermativa o negativa de' predicati. Così l'enunciazione: *Socrate è non bianco*: si dovrebbe, secondo il senso dell'espressione in questo luogo, annoverare tra le negazioni per via del predicato negativo: e la copula affermante vorrebbe dire, che s'afferma, quell'enunciazione sia vera. Simili proposizioni, nelle quali s'afferma un predicato negativo, cioè dire, un predicato consistente in una nozione negata, ma non in veruna ragione affermata, e perciò di senso indeterminato, Aristotile, ci si dice, che le abbia chiamate *indeterminate*, e Teofrasto di *trasposizione* (« Ammon. ad de Interpr. », 10, 19, *b*. 19, « Schol. », 120, *a*. 13). È agevole capire, e perchè Teofrasto le chiamasse di quest'ultima maniera, e di quanto sia diverso il senso della denominazione di Aristotile da quello della denominazione di *giudizio infinito* del Kant, quantunque questa sia stata creduta identica all'altra. Aristotile chiama *indefinito* il giudizio, perchè crede che la nozione del predicato vi resta indeterminata: e il Kant invece *infinito*, perchè crede che vi s'attribuisca al soggetto tutto quello che non è escluso dalla negazione del predicato (vedi El. Log. § 5).

(2) Si veda VI, 4, IX, 10.

B. 5. - Di più, l'essere e l'ente significano ciascuna di queste cose che s'è detto, di due maniere; potenzialmente e attualmente (1). Giacchè diciamo che veda tanto chi ha la potenza di vedere, quanto chi n'ha l'atto (V); e del pari, che conosca tanto chi può usare della scienza quanto chi n'usa; e che si fermi e quello che già sta fermo e quello che si può fermare (Z). E lo stesso dell'essenza: giacchè diciamo che Mercurio sia nella pietra, e si dice la metà della linea, e il frumento, non per anche maturo, si chiama frumento.

Quando poi ci sia potenzialità, e quando non ci sia ancora, s'ha a definire altrove.

Capo VIII.

ESSENZA

1017. B. 10. 1. - *Essenza* (2) si chiamano e i corpi semplici come terra, acqua e fuoco e altri tali, e in genere i corpi e gli animali che ne sono composti, e i corpi

---

(1) Quest'applicazione universale de' concetti di potenza ed atto, la quale duplica, come a dire, ogni altra nozione e ne dà due vedute, s'è già trovata nel cap. II, 14. Si veda, in quanto al loro senso, il libro IX, al cui capo settimo si potrebbe riferire nell'ultime parole di questo paragrafo.

(2) Dell'*essenza* Aristotile ragiona ed a lungo ne' due libri settimo e ottavo, determinando cosa sia secondo la sua dottrina. Da quelli si vedrà quali de' sensi che seguono, sono approvati e ricevuti da lui, quali rigettati. Qui mi ristringerò a charire i luoghi oscuri e a dar ragione di parecchie parole che ho usato come corrispondenti delle greche.

celesti e le lor parti. Tutte queste cose hanno il nome d'essenza, perchè non si predicano di un soggetto (1), anzi son quelle di cui si predica altro (2).

2. - D'un'altra maniera si dice essenza ciò che, stando di dentro a queste tali cose, che non si pre-

---

(1) Ho reso talora *soggetto* e talora *sostrato* una sola parola greca ὑποκείμενον. L'usa Aristotile in due sensi: in uno vale quel termine della proposizione di cui si predica l'altro (*subiectum inhaesionis*): nell'altro vuol dire la sostanza la quale, per così dire, soggiace alle qualità sue (*subiectum praedicationis*). Ci è davvero un'unità tra i due sensi, e per vederla, basta guardare al cap. precedente § 2, dove è detto esplicitamente che la predicazione logica corrisponde a un'inerenza fisica. Ma a me è parso, dove il senso era piuttosto *logico*, di scrivere soggetto: dove *fisico*, sostrato (*suppositum*): avrei forse fatto meglio a scegliere a dirittura per i due casi l'una parola o l'altra, ma me ne ha fatto astenere la paura dell'ambiguità. Di fatto, quantunque i Latini, almeno da Boezio (in Categ., c. 5) in poi, abbiamo tradotto sempre ὑποκείμενον per *subiectum*, e dico da Boezio in poi, perchè pare da Agostino (cat. 5) e da Isidoro (« Etim », II, 26), che prima rendessero ὑποκείμενον per *substantia*; e quantunque nel medio evo *subiectum* valesse (Armandi Bellovisii, « Declaratio », p. 326) qualcosa di materiale e di soggiacente e di reale estrinseco, e così presso Cartesio e Spinoza (« Princip. philos. Cartesian. », p. 11, ed. Paul.), oggi invece, dietro Kant e Fichte, s'usa di chiamar *soggetto*, non quel *qualcosa*, che sta a fondamento delle qualità conosciute; ma lo spirito di chi conosce. Di maniera che il soggettivo, che per Occamo (sec. XIV) valeva la realità stessa estrinseca, tra i Tedeschi vale l'essere com'è pensato dalla mente; e l'oggettivo, che per Occamo era il conoscere stesso, e nel parer suo, qualcosa di fittizio e di posticcio, significa per i Tedeschi l' estrinseca realità. (Occamo, « Sentent. », lib. 1, distinct. 11, quaest. 8; in Trend., « El. Log. », p. 52). Il Rosmini ha ridato ad *oggettivo* il senso antico, non gli parendo, che l'essere sia oggetto se non nella mente: ma ha ritenuto il senso moderno di *soggettivo*, chiamando *extra-soggettivo* l'*oggettivo* dei Tedeschi. Comunque sia, a me basta aver messi in guardia i miei lettori, e fattili avvertiti di quello che hanno ad intendere per *soggetto* e *sostrato*.

(2) Equivale a sostanza sussistente corporea nelle categorie (c. 5): dove aggiunge un altro carattere, che qui manca, ed è che l'essenza non solo non si predica d'un soggetto, ma non sta in un soggetto:

dicano di un soggetto, è causa a quelle dell'essere: l'anima, per esempio, all'animale (1).

3. - Di più, secondo la maniera di parlare di certuni, tutte quelle intrinseche parti di queste stesse cose, che le determinano, e che significano *un codesto* (2), levate le quali si leva l'intero: il corpo,

---

e questo secondo è anch'esso necessario, giacchè una qualità singolare, quantunque non si predichi d'un soggetto (non si può, di fatto, predicare se non nella sua nozione specifica), pure sta in un soggetto, il che le basta per non essere *essenza*. (Ib. cap. 2, p. 1, *a*. 20, seg.). Qui, come al lib. VII, 3, 1029, *a*. 8, 13, 1038, *b*. 15, si contenta di solo il primo carattere, perchè, cred'io, si riscontra nella sostanza singolare molto più pienamente che nella qualità singolare. Vedi 1 c. e IV, 4, (§ 10, 1007, *a*. 3, sq.), III, 5, § 1, (1002, *a*. 3) I, 3, § 2, (983, *b*. 10).

(1) Equivale ad *essenza reale*. Questi due primi sensi si comprendono sotto l'*essentia ut quod* degli Scolastici (Arm., 1, cit., p. 57).

(2) Rendo per *un codesto* quello che nel greco è detto τόδε τι, e che gli Scolastici dicevano *hoc aliquid*. Il *codesto* dinota d'un soggetto quello che ha di sostanziale, e perciò s'oppone al *tale* e al *tanto*, che dinotano la qualità e la quantità sua: oltre di ciò, lo dinota non in quanto il sostanziale risponde a un concetto generico, ma in quanto sussiste e si individua in quell'oggetto: di maniera che si contrappone all'universale, che dinota l'essenza sostanziale specifica o generica, e non quella sussistente singolarmente. Di maniera che sono de' *codesti* le sostanze sussistenti singolari, e ciò che c'è in esse di sostanziale, in quanto sussistente singolarmente e non separabile realmente da esse, ma solo per astrazione. Perciò si distinguano queste due proprietà: *significare* ed *essere un codesto*. La linea, la superficie, il numero significano un *codesto* ne' corpi e negli esseri: giacchè si riferiscono a quello che hanno di sostanziale e che bisogna loro per sussistere: ma, almeno per Aristotile, non sono de' *codesti*, giacchè, come vedremo, non sono per lui degli esseri sostanziali, e qui li chiama essenze non in nome proprio, ma in nome de' Platonici. Invece, tutto quello ch'è un *codesto*, significa un *codesto*: l'essenza d'un ente la quale è un *codesto*, vale quello che c'è di sostanziale, sussistente in esso, e non già quello che c'è d'accidentale.

per esempio, levata la superficie (α), o la superficie stessa levata la linea: anzi in genere, il numero pare a taluni di questa sorta: perchè levato quello, non vi resti nulla, e determini esso ogni cosa.

4. - Di più, la quiddità (1), la nozione della quale è una definizione, anch'essa si dice essenza di ciascuna cosa (2).

---

(1) *Quiddità* vale essenza ideale: è parola scolastica, equivalente a *quod quid erat esse*, formola latina, colla quale il trad. antico ha tradotta a parola la greca corrispondente τὸ τί ἦν εἶναι. Che quiddità abbia quel senso che gli dò io, me n'assicura il Bellovisio (*Declar.*, p. 49); ma si deve aggiungere che nelle traduzioni dell'arabo è usata come equivalente del *quid est*, e non del *quod quid erat esse*. Che però gli Scolastici non facessero differenza, si può vedere da que' luoghi de' commentarii di S. Tommaso, nei quali dove il testo ha *quod quid erat esse*, lui scrive ne' commenti *quiditas*. Se si vuol sapere che divario corra tra il *che è* e il *che era essere* o la *quidità*, l'accennerò qui brevemente, riservandomi a metterlo in luce ne' libri, de' quali si discorrerà dell'*essenza*. La *quidità* vale l'essenza ideale della sostanza: col *che* o *cosa è* si dimanda della determinazione costitutiva ed essenziale d'ogni qualunque entità sia sostanziale, sia accidentale.

(2) Adunque, si vede che la parola greca οὐσία, che io ho tradotta per essenza, si dovrebbe rendere, secondo i varii suoi sensi, per *essenza ideale sostanziale*, *essenza reale sostanziale*, *sostanza sussistente corporea*, *sostanza ideale* e in certi luoghi e per certe ragioni lunghe a dire, ma che si vedranno e diranno a luogo loro, *essenza ideale accidentale* (Nizol., « Antib. », p. 178, che cita Ammonio). Se non che l'uso di tutte queste parole non è neppur certo e definito nella filosofia moderna, e chi se ne serve a un modo, chi ad un altro. Nè perciò è arbitrario; anzi, è un uso che varia secondo l'indole più intima de' sistemi. Si vedrà in seguito, che se Aristotile chiama *essenza* così quella che un rosminiano direbbe essenza sostanziale, come quella che chiamerebbe *sostanza* e *sussistenza*, deriva dal non veder lui quella distinzione tra il reale e l'ideale, che ci vede l'altro, e dal non ammettere un'essenza ideale della cosa scompagnata dalla sussistenza sua stessa. Però, come queste distinzioni di parole e di nozioni si sono pur fatte, vuol dire che la mente può

5. - Risulta dunque, che di due maniere si dica *essenza*: in una, è il soggetto ultimo, che non si predica più di niente altro: nell'altra è quello che essendo un codesto, sia separabile: tale è, per ciascuna cosa, la forma e la specie.

Capo IX.

MEDESIMO

1017. B. 27. 1. - Le cose si dicono le *medesime* in primo luogo per accidente (1). Il bianco e l'abilità di sonare, per esempio, sono lo stesso, perchè sono accidenti

---

farle, e che o che siano o che non siano corrispondenti alla realità, pure esprimono varie vedute della mente intorno all'essere. Se Aristotile avesse applicato qui quell'analisi che ha applicato al concetto di causa, avrebbe trovate delle formole che avessero distinte esattamente le varie maniere di considerare l'essenza, e sarebbe restato libero di poi dimostrare, come fa per tre delle quattro specie di cause, che ci corra identità tra varie specie d'essenza. Ma non l'ha fatto, appunto perchè non c'era spinto dal suo sistema, nè bisogna che glielo facciamo far noi traducendo. S'è contentato d'esprimere *essenza* di varie altre maniere: l'ha detta il *che*, il *che è*, il che *era essere*: e con queste varie espressioni, di certo, accennato a' diversi suoi caratteri. Ma questi caratteri non li ha nè chiariti bene, nè ordinati: e quel poco che si può ricavare da' suoi libri per distinguerli, lo dirò poi altrove. Quello che non ha fatto lui, l'ha poi fatto la filosofia posteriore, sia greca, sia latina. Un libro sulla formazione progressiva del linguaggio filosofico non è ancor fatto, e non è meno difficile che necessario a fare.

(1) Si riscontri il senso dell'*uno* e dell'*essere* per *accidente*. Qui s'intende per identità accidentale appunto quella che passa tra il soggetto di un giudizio ed un predicato, che attribuisca qualità o atti accidentali o non inerenti per sè all'essenza di quel soggetto.

dello stesso; l' uomo e l' abilità di sonare, perchè questa è accidente di quello: e l'abilità di sonare e l'uomo, perchè quella è accidente dell'uomo (1). E codesto tutto è il medesimo con ciascuno di quegli accidenti, e ciascuno di quegli accidenti col tutto: giacchè si dice che sia lo stesso coll'uomo abile di sonare tanto l'uomo quanto l'abilità di sonare e quello con questi (2). E perciò appunto tutti questi accidenti non si predicano in universale (3); di fatto, non sarebbe vero di dire che ogni uomo e l'abilità di sonare siano lo stesso, giacchè gli universali competono per sè, e gli accidenti invece non per sè: perciò semplicemente (4) non si predicano se 1018. A.

---

(1) Sono i tre casi della predicazione accidentale dell'essere. L'ultimo è quello della predicazione contro a natura.

(2) Ci corre *identità*, non solo tra gli accidenti inerenti alla stessa sostanza e tra ciascun accidente e la sostanza, ma anche tra la sostanza sola o l'accidente solo colla sostanza congiunta coll'accidente, e tra questa con sola la sostanza o solo l'accidente: si possono insomma formulare tutti questi giudizii. 1° *Quel giusto è abile di sonare*. 2° *Quell'uomo è abile di sonare*. 3° *Quell'abile di sonare è un uomo*. 4° *Quell'uomo abile di sonare è un uomo*; ovvero: 5° *è abile di sonare*.

(3) « L'*universale* è quello che compete a tutto un soggetto per sè e nell'essenza sua ». *An. Post.*, I, 4, 73, *b*. 26. Vedi *Anal. prior.*, I, 1. - L'estensione in un giudizio è misurata da quella del soggetto; perciò, se il soggetto è universale, e il predicato non può appartenere a tutto il soggetto in questa universalità, ma solo ad una sua parte, la sintesi del soggetto e del predicato non si può fare, perchè s'avrebbe a prendere il predicato in un'estensione maggiore di quella che ha. Tutti gli accidenti non essenziali, non constitutivi, sono in questo caso; giacchè appartengono solo a una parte del soggetto: di maniera, che ne' giudizii di cui son predicati, i soggetti devono essere particolari o singolari.

(4) Dice *semplicemente*, perchè se si volesse mettere per soggetto una nozione specifica o generica, per esempio, uomo e animale, bisognerebbe limitarla a dire *un uomo*, *un animale*.

non de' singolari. Di fatto, di Socrate bensì pare che sia il medesimo con Socrate abile di sonare: ma Socrate non comprende parecchi individui, per cui non si dice ogni Socrate come ogni uomo.

C'è dunque delle cose che si dicono le *medesime* di questa maniera: e ce n'è d'altre, che si dicono tali per sè. Appunto come l'uno: giacchè le cose di cui la materia è o specificamente (1) o numericamente una o di cui è una l'essenza (2), si dicono le *medesime*. Di guisa ch'è manifesto che la medesimezza è una unità d'essere (3) o di più cose o d'una sola che si tratti come più; come quando uno dice « una cosa è la medesima con sè stessa »: di fatto, la tratta come doppia (4).

3. - *Diverse* si chiamano le cose di cui sono più o le specie (5) o la materia (6) o la nozione dell'es-

---

(1) Vedi cap. VI, § 8.

(2) L' unità dell' essenza risponde sotto una veduta formale a quello che è l'unità specifica o numerica della materia, sotto una veduta opposta. Anche l'essenza si può intender qui la specifica o la numerica.

(3) Quest'*unità d'essere* comprende ogni unità, così quelle che ha esplicitamente annoverate nel periodo precedente, come quelle che mancano, l'unità analogica (VI, § 15), ciò è dire, e le unità secondarie (§ 12). Ciascuna maniera d'unità è il fondamento d'una maniera d'*identità*.

(4) Pluralità ed unità, astratte o reali, sono i due elementi della nozione d'identità, astratta o reale.

(5) Come uomo da cavallo.

(6) Come un caval di bronzo da uno di rame.

senza (1): in somma, il *diverso* si dice per opposizione al *medesimo* (2).

4. - Si chiamano *differenti* quelle che quantunque diverse, hanno qualcosa di medesimo; però non di numero (3), ma o di specie o di genere o d'analogia. Di più, quelle di cui è diverso il genere,

---

(1) Come la salita dalla discesa. Ci corre tra l'una e l'altra identità di materia: e poichè quello che fa la *salita*, fa la *discesa*, giacchè la forma di *pendio* che dà al terreno una qualità, gli dà anche l'altra, ci corre anche identità formale; ma pure la nozione della *discesa* è diversa da quella della *salita*. Le cose, che differiscono a questa maniera, i Greci le chiamavano ἑτερώνυμα, *diverse di nome*. (Afrod., p. 704 *a.*).

(2) Se si paragonano le note 7 e 8, che interpretano il § 2°, colle 10, 11 e 12, che interpretano il 3°, si vede, che non si trova questa opposizione così esatta dei sensi del *diverso* con quelli del *medesimo*. Pure al primo luogo è solo naturale la prima: e al secondo la seconda. Se non che l'Afrodisio, perchè si riscontrino, dopo data in ciascun luogo l'interpretazione sua propria, ha proposto nel commentario al § 2° d'interpretarlo come si deve fare il terzo, e in quello al § 3°, d'interpretarlo come si deve il secondo. Qui, per esempio, per la pluralità di specie si dovrebbe intendere la pluralità di materie specifiche; per quella di materia, la pluralità materiale numerica; per quella di nozione dell'essenza, la pluralità sia specifica, sia numerica dell'essenza. Davvero, io non mi saprei risolvere: e lascio libero il mio lettore di risolversi a modo suo. Questo capo, come si vedrà, è scritto in molta fretta e con molta negligenza.

(3) L'identità numerica esclude, di fatto, ogni differenza essenziale. Però s'ha ad osservare, che questo *non di numero*, che l'Afrodisio come ho fatto io, appiccica a *medesimo*, l'Aspasio (« Afrod. », p. 704 *b.*) voleva unirlo a *diverse*, ed intendere che le cose differenti devono non pure essere diverse di numero, ma identiche di genere, di specie e di analogia. Sarebbero così espresse esplicitamente come due caratteri della differenza: la *diversità numerica* e l'*identità sia specifica, sia generica, sia analogica*. Noto l'interpretazione, perchè, quantunque grammaticalmente falsa, pure rende bene il senso del luogo. La differenza, adunque, è definita per una *diversità contenuta sotto un'identità superiore*.

e i contrarii, e quante hanno la diversità nell'essenza (1).

5. - Si chiamano *simili* le cose, che hanno affatto le medesime affezioni, e quelle che ne hanno più di medesime che di diverse, e quelle di cui è una sola la qualità: e una cosa, che de' contrarii secondo i quali un'altra si può alterare, n'ha i più o i più principali, è simile con questa (2).

Il *dissimile* in opposizione al *simile*.

---

(1) Questo periodetto ultimo è così ozioso, che sarei proprio tentato di levarlo via. Giacchè nè la diversità generica non esclude l'identità analogica, come osserva il Nifo (« Aristotile: *Metaph.* », p. 269), nè la diversità specifica, se s'ha ad intender questa per la diversità nell'essenza, non esclude l'identità generica: di maniera che queste due specie di *differenza* sono le stesse di quelle che avea dette prima con maggior esattezza. Aggiungi che la contrarietà è mal posta in questo luogo: giacchè, come nota il Bonitz (« Met. », p. 247) e come appare dal lib. XI, 4, è una specie di differenza non coordinata con quell'altre due e che si determina d'una tutt'altra maniera. Vedi anche il cap. seg., § 2°.

Ho poi esitato a dire che quella diversità nell'essenza valesse davvero diversità specifica. Di fatto, s'è interpretata in tanti modi. L'Afrodisio vacilla tra due: intende ovvero una diversità non da essenza a essenza, ma da proprietà costitutiva d'una essenza a proprietà costitutiva dell'altra; (così l'acqua e la terra sono differenti, non perchè essenze contrarie, ma perchè l'umidità, proprietà dell'*acqua*, è contraria alla siccità, proprietà della *terra*); ovvero la diversità eteronomica (not. 12). S. Tommaso (« Lect. », XII, *b.* p. 66, E) interpreta nella maniera dell'Afrodisio, ed allo Scayno (p. 201) piace la seconda: al Nifo, invece, (op. cit., p. 268) quelle parole paiono una dichiarazione del concetto precedente di *contrarietà*. Non val la pena di discutere queste varie interpretazioni: mi acquieto nella mia, che mi pare la più naturale, aggiungendo, che in un luogo dove Aristotile si vede che o di proposito tira giù, o non è riuscito a trovare formole precise de' suoi concetti, volerlo intendere con più rigore di quello che scrive lui, è appunto un interpretarlo male.

(2) Anche qui non c'è punto esattezza. Aristotile coglie le varie maniere con le quali nel linguaggio volgare si attribuisce la simi-

Capo X.

OPPOSTO

1. - *Opposti* si chiamano la contradittoria e i contrarii e gli *a qualcosa* e la privazione ed abito, e quegli ultimi di dove derivano ed a cui riescono le generazioni, per esempio, e i corrompimenti: o altrimenti, le qualità tutte che non si possono trovar insieme in quello che è pure capace dell'une e dell'altre, si dicono opposte, tanto esse quanto quelle da cui derivano. Di fatto, il bruno e il bianco non stanno insieme in una stessa cosa: perciò anche que' colori da cui derivano, sono opposti (β) (1).

1018. A. 28.

---

litudine, e l'esprime come si presentano alla prima, senza farne distinzioni precise, notando quello che davvero hanno di comune e di diverso. Di fatto « la prima maniera per cui si dicono simili le cose, che hanno comuni tutte le loro affezioni, fa tutt'uno colla terza, secondo la quale si dicono simili le cose di cui è identica la qualità, giacchè alla qualità si riportano anche le qualità *affettive* e le *affezioni*. E del pari, l'ultima si può appena distinguere dalle due prime, quando si pensi che *affezione* in *uno* de' suoi sensi equivale appunto a *qualità in cui si possa fare alterazione* » (più giù: cap. 21, 1022, *b*. 15); Bon., « Met. », p. 246.

Le definizoni che son date in questo capo, mediante prime riflessioni sugli usi volgari, si trovano discusse e chiarite e distinte molto bene nel capo 3 e 4 del lib. XI.

(1) Vedi la nota (B) alla fine del libro.

La quadripartizione del concetto d'opposizione ha con quella di causa e colla divisione categorica dell'ente un grandissimo luogo nella filosofia d'Aristotile. Serve, come l'una e l'altra, ad apparecchiare ed introdurre la considerazione speculativa della realità mediante la

2. - *Contrarie* si chiamano le cose che, differenti di genere, non si possono insieme trovare nello

---

considerazione esatta delle vedute sotto cui si può guardare; o piuttosto a risalire, per via della corrispondenza delle nozioni colla realità, da' caratteri di quelle a' caratteri di questa. Ma anche qui, come per la causa e per l'ente, non si trova punto nè una deduzione a priori nè una traccia del modo col quale abbia trovate e fissate quelle quattro maniere di opposizione. In tutti i luoghi, ne' quali l'applica, ci presenta la divisione per rata e certa, e non ci fa punto conoscere come sia riuscito a trovarla. Di certo, la è della stessa natura delle altre distinzioni di questo libro: una riflessione sopra gli usi volgari ed un'analisi della cognizione intuitiva.

I Peripatetici posteriori cercarono un filo per determinare la necessità d questa ripartizione: e cominciarono dal distinguere gli opposti come nozioni (i *contraddittorii*), dagli opposti come cose. Questi ultimi li dividevano in quelli che stanno in una relazione l'uno coll'altro, come gli *a qualcosa* o *relativi*, e in quelli che non hanno relazione tra sè: e questi ultimi, da capo, in quelli che si trasmutano gli uni negli altri, come i *contrarii*, e in quelli che non si trasmutano come la *privazione* ed *abito*. Così raccoglievano le quattro specie di opposizione. (Ammonio, in « Categ. Schol. », Bek., p. 82, *a*. 3).

Invece gli Scolastici, salendo un pochino più su, cercavano, per dimostrare la sufficienza della quadripartizione, un principio più comprensivo e più intrinseco al concetto stesso dell' opposizione. « Aliquid — dice S. Tommaso (a q. 1. Lect. XII. c. p. 66, v. K.), — contraponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative, aut ratione remontionis quia sc. unum removet alterum: quod quidem contingit tripliciter: aut enim totaliter removet nihil relinquens et sic est negatio: aut relinquit subiectum solum et sic privatio; aut relinquit subiectum et genus et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto sed in eodem genere ».

Si vede che la deduzione non è punto perfetta: perchè nè sono provate nè si provano da sè la prima divisione a due membri e la seconda a tre membri, colle quali procede. Perciò, val molto meglio questa dello Scoto (p. 61 v.): « Notandum est quod sufficientia ista quatuor specierum oppositionis sic potest haberi: quod opposita vel ponunt se vel excludunt se: si primo, sic sunt relativa, quia ratione mutua dependentia simul sunt et non sunt: si secundo, vel utrumque extremum ponit aliquid vel nihil: si utrumque ponit aliquid, sic sunt contraria, quae sub eodem genere dicunt quas naturas positivas maxime distantes: si vero utrumque non est aliquid positivum sed al-

stesso e quelle che appartenendo allo stesso genere, differiscono il più, e quelle che soggette alla stessa

---

terum negativum, vel est negatio simpliciter, et sic sunt contradictoria, vel est negatio in subiecto apto nato et determinato, et sic sunt opposita privative ».

Di codesto, però, in Aristotile non c'è nulla: perciò, quando s'è cominciato ad interpretarlo sul testo e con maggior diligenzia e minore ossequio, quelle deduzioni scolastiche sono state messe da banda; e il Nifo (1 c., p. 268) riconosce che la distinzione è proposta come cosa nota a tutti, e senza prova. Anzi, si può perfin dubitare se Aristotile creda che la nozione dell'opposizione si conservi identica in ciascuna di quelle quattro maniere, e però formi un genere, che si partisca in quelle quattro specie, ovvero se sia diversa in ciascuna, e perciò nè essa sia genere, nè quelle specie. C'era davvero un suo libro speciale, oggi perso, intorno agli *opposti*, di cui ci dà notizia Simplicio (*ad Categ.*, Bek. p. 98, *a.* 16 seg.) che pare d'averlo letto, quantunque, paragonando i luoghi nei quali ne parla (81, *b.* 21 seg.) e badando, che quello che ne estrae, riguarda soli i contrarii, e ch'egli afferma esplicitamente che Aristotile non ha, come Archita, esposta a parte la teorica degli *opposti*, si dovrebbe credere che il titolo e il soggetto del libro fossero i soli *contrarii*, e non tutta quanta la *teorica dell'opposizione*. Comunque sia, anche senza questo non crederei, che dal libro oggi perso si ricaverebbe più lume. In primo luogo, Simplicio stesso riferisce — ed è un'opinione che non si può discutere nè qui, nè sola — che Aristotile avesse attinto da Archita questa sua quadripartizione: il che mostra che non si trovava in lui stesso la via colla quale c'era pervenuto. Di più, fra gli antichi interpreti che avevano quel libro, non ostante si dubitava in quale di quelle due maniere si dovesse concepire l'opposto, e dal commentario di Simplicio (p. 81, *a.* 34) si può ricavare che nella prima, secondo l'opinione di Nicostrato, di Porfirio e sua, e nella seconda secondo quella di Giamblico, che chiamava l'opposizione una nozione *equivoca*, parola che qui evidentemente non esclude la possibilità dell'*analogia*. Se quest'ultima opinione fosse la vera, l'*opposto* s'avrebbe a' noverare tra' *trascendenti* come l'ente e l'uno.

E credo, davvero, che quest'ultima fosse quella d'Aristotile: e lo ritraggo dal vedere, che dove dice *opposti*, ha quasi sempre davanti agli occhi non una nozione generica, ma una di quelle quattro particolari. Talora (« De an. », I, 1, 402, *b.* 15; v. Trend., p. 202, *De Coel.*, II, 248, *b.* 22) per opposto (ἀντικείμενον) intende il *relativo*, talora (*De an.*, I, 5, 411, *a.* 5 si confr. *Meteor.*, II, 5, 362, *a.* 15 con *ib.* 6, 344, *a.* 33) il *contrario*, talora (« Phys. », VI, 9, 240, *a.* 28,

potenza, differiscono il più, e quelle di cui la differenza è massima assolutamente o di genere o di specie (1).

« Anal. Prior. », I, 17, 36, *b*. 39, II, 8, 59, *b*. 9) il *contraddittorio*, talora (« Phys. », V, 3, 227, *a*. 8) il *contrario* insieme e il *contraddittorio*. Vedi Waitz., « Org. Categ. », 9, 11, *b*. 16, I, p. 308. Nè sempre *opposto* è la parola più comprensiva e che abbraccia l'altre: talora quella di *contrario* tiene il suo luogo, e vale tanto *contraddittorio*, quanto quello che più propriamente si chiama *contrario* (« Anal. Prior. », II, 20, 66, *b*. 10. Ib. 21, *a*. 5). Conforme al qual uso è il senso affatto generico che dà Cicerone nella « Topica » (cap. 12) alla parola *contrario*; senso che secondo il Brandis (« Aristotile », p. 409, n. 578), gli dà anche Aristotile, ma a me davvero non par chiaro che gliene dia. Adunque, servendosi della nozione d'*opposto* come di equivalente a quella di *contrario*, di *contraddittorio*, e di *relativo*, nè usandola sempre come la sola esprimente un'unità tra le quattro, si deve dire, che non creda generica la nozione d'opposto: e che invece creda non solo che essa abbia in ciascuna di quelle maniere una determinazione affatto diversa, ma anche che in ciascuna non sia altro se non quella determinazione.

I caratteri distintivi poi dell'una di queste determinazioni rispetto all'altra, si possono raccoglier così.

L'opposizione contraria e quella di privazione ed abito differiscono dalla relativa in questo che nella prima ciascuno de' termini si determina di per sè stesso, nella seconda mediante l'altro che gli si oppone: e differiscono l'una dall'altra nel lor rispetto alla relativa, in questo, che gli opposti contrarii sono reciproci al pari de' relativi, dove gli opposti privativi e d'abito non lo sono: per esempio, il bianco è contrario del nero, quanto il nero del bianco: ma se la cecità è privazione della vista, la vista non è abito della cecità (Cat. 10, p. 11, *b*. 32-35; p. 12, *b*. 16-25).

Le differenze poi tra l'opposizione contraria e quella di privazione ed abito sono parecchie. Una distinta generale e comune è,

---

(1) « E' necessario, che tutti i contrarii o siano nello stesso genere o ne' generi contrarii o siano generi essi stessi. Di fatto il bianco e il nero sono nello stesso genere (il lor genere è *colore*), la giustizia e l'ingiustizia in generi contrarii (di quella è genere la virtù, di questa il vizio): e il male e il bene non si raccolgono, ciascuno, sotto un genere, ma loro stessi si trovano esser generi d'altre cose ». « Cat. », 11. p. 14, *a*. 19, 25. Vedi « Top. », IV, 3, 123, *b*. 1, sq. e 1 cit. del lib. X.

3. - L'altre cose si chiamano *contrarie* o per avere di questi contrarii, o per essere ricettive, o per avere potenza di fargli o di patirgli, o perchè gli fanno attualmente o gli patiscono, o perchè ne sono o rigetti o prendimenti o abiti o privazioni.

---

che o la contraria sia a soli due termini o soffra degl'intermedi, sempre uno de' termini contrarii o l'intermedio si deve attualmente trovare nelle cose capaci dei contrarii: invece, de' due termini d'abito e privativo non è necessario che in quelle cose che ne sono capaci, ce ne sia di presente l'uno o l'altro: un bambino che non fosse in età d'aver denti, non si dice che ne sia *privo*, quantunque il bambino sia appunto il soggetto capace d'averli. Se poi, la opposizione contraria dà luogo ad intermedii, ha un'altra differenza da quella di privazione e d'abito; giacchè tra mezzo a questa non c'è nulla. E se dando luogo ad intermedii, è di quelle, delle quali un termine è necessariamente implicato e l'altro necessariamente escluso dalla natura dell'oggetto a cui s'applicano, come è il calore per il fuoco, vien fuori anche un'altra differenza tra l'opposizione *contraria* e quella di privazione ed abito: giacchè di questa può sempre aver luogo sia l'un termine sia l'altro, e non mai deve sussistere l'uno o l'altro necessariamente. Oltre di che in quest'ultima il trapasso dall'un termine all'altro non è reciproco, come è sempre tra' contrarii, eccetto quando uno di questi sia annesso alla natura stessa della cosa; giacchè l'abito si muta bensì in privazione, ma la privazione, viceversa, non torna in abito (« Cat. », 10, 12, *b*. 26; 13, *b*. 36).

L'opposizione contradittoria si distingue poi da tutte quante queste altre, perchè in essa sola, senza riguardo alla realità dell'oggetto, uno de' suoi membri dev'essere vero necessariamente e l'altro falso per forza. Giacchè i due suoi membri sono non de' termini come nell'altre, ma de' giudizii; e nella sintesi sola del giudizio ha luogo il vero e il falso. Nè questa differenza manca quando gli opposti contrarii o privativi o d'abito si esprimano in giudizii, si dica, per esempio, *Socrate è malato*, *Socrate è sano*; giacchè non è punto necessario, che qui l'una proposizione contraria sia vera e l'altra falsa: potrebbero essere false l'una e l'altra. Se Socrate non ci fosse, non sarebbe malato nè punto nè poco. Che se que' due giudizii si guardassero prescindendo dall'oggetto reale, la loro opposizione sarebbe cotradittoria, convertendo la nozione di *malattia* in quella meramente negativa di *non-sanità*: giacchè la differenza comune dall'opposizione contradittoria alla con-

E poichè l'*uno* e l'*ente* si dice di più maniere, bisogna, che ad essi si conformino tutte le nozioni che implicano quella dell'*uno* e dell'*ente*, e perciò anche il *medesimo* e il *diverso* e il *contrario*; di maniera che saranno diversi secondo ciascun predicamento (1).

---

traria e a quelle di privazione e d'abito è questa, che nella prima si riguarda solo le nozioni, e in queste, sotto due vedute diverse, il reale (Cat., 10, p. 13, *a*. 36, *b*. 35).

Come si vede da queste determinazioni i contradittorii s'escludono, e i relativi s'includono l'un l'altro: invece, degli opposti di privazione e di abito, l'uno (il privativo) implica la nozione dell'altro, ma non l'altro quella dell'uno: e de' contrarii nè l'uno quella dell'altro nè l'altro quella dell'uno. Ancora, la nozione affermativa determina ed esclude la negativa (lib. 4): la relativa determina ed include l'altra, determinata insieme ed inclusa dall'altra: quella d'abito determina ed esclude la privativa, che invece non determina quantunque escluda, quella di abito: la contraria non è determinata dalla contraria nè ne è sempre esclusa per intero. Ancora, le tre ultime opposizioni si riscontrano tra termini semplici principalmente: sola la prima tra giudizii.

Queste determinazioni logiche non son punto vuote nè inutili. Senz'averle perse di vista, Hegel non avrebbe potuto compire la sua deduzione a priori dell'universo: anzi, non solo ha confuse varie maniere di opposizione, ma l'opposizione stessa colle nozioni di diversità e di differenza. (Stahl., « Filos. del Diritto », vol. 2°, trad. it., p. 489). Si consulti per ogni altra parte di questo soggetto i cap. XV, XX, XXII di questo libro e IV, V, VI del decimo.

(1) Vedi lib. IV, 2, 1003, *b*. 35; 1004, *a*. 31. Nel § 2 enuncia la nozione di contrarietà: nel 3° da prima dice come ne' reali si riscontri variamente quella nozione, e poi spiega come questa varietà derivi dalla dipendenza ch'hanno i concetti così del contrario, come quello del diverso, del simile, del dissimile ecc. dal concetto dell'*uno* e del suo opposto il *moltiplice*. C'è l'abito, la qualità, il luogo, il tempo ecc. diversi, dissimili e contrarii. E in ciascuna di queste forme, l'ente può essere considerato sia come attualmente sia come potenzialmente contrario. La sostanza ha questi caratteri di diversità ecc., perchè sostrato comune di tutte queste sorte di contrarietà. (Ales. Afrod., p. 706, *b*. 15 seg.

4. - Si dicono, poi, diverse di specie tutte quelle **B.** cose che, essendo dello stesso genere, non sono subordinate, e quelle che, essendo nello stesso genere, hanno una differenza, e quelle che hanno contrarietà nell'essenza. I contrarii sono diversi di specie gli uni dagli altri o tutti o i primarii: e del pari tutte quelle cose che, formando l'ultima specie del genere, hanno diverse le nozioni (uomo e cavallo, per esempio, sono indivisi nel genere; ma le loro nozioni sono diverse): e tutte quelle che, essendo nella stessa essenza, hanno differenza.

Le opposte a tutte queste si dicono *identiche di specie* (1).

---

(1) Qui si può daccapo veder chiaro che in parecchie parti di questo libro s'ha piuttosto un abbozzo che non un disegno. Son varie espressioni, varie maniere d'indicare e tentare un pensiero, per servirsene poi a limitarlo, definirlo, precisarlo scientificamente. La miglior maniera d'esporre il luogo è piuttosto di farvi riconoscere questi difetti, che di voler trovare in ciascuna frase delle nozioni più precise di quelle che racchiude. Adunque, per dire col Bonitz (« Met. », p. 248) quello che ha già pensato lui, qui, in primo luogo (Suarez, Index in Met., IV, 10, q. un.), non c'era punto bisogno d'esporre a parte questa diversità ed identità specifica: giacchè nello spiegare le nozioni dell'uno, del medesimo e dell'ente, aveva già detto quali cose fossero *une* od *identiche* o *diverse di specie*. Che se non per tanto avesse pure voluto ridirlo più alla distesa, avrebbe dovuto serbare un ordine nel novero dei sensi; e non ci si trova, davvero. E l'Afrodisio (706, *b*. 34) par che si sia accorto che manca. Di fatto, nomina dapprima le specie non subordinate del genere, o le coordinate (ἀντιδιῃρημένα) che si voglia dire, poi allarga la nozione di diversità a quelle, comunque differenti, comprese nel genere. Quelle che seguono, le quali *hanno contrarietà nell'essenza*, o sono più delle precedenti se assumi che il loro genere non sia il medesimo, o meno se le raccogli sotto un genere identico e restringi la differenza di maniera che si scorga nella contrarietà. C'è lo stesso difetto nella aggiunta de' *contrarii*, e sopratutto dei *primarii*, di quelli, cioè che sono contrarii nel-

Capo XI.

ANTERIORE E POSTERIORE

1018. B. 9. 1. - Com'e' c'è un primo ed un principio in ciascun genere, certe cose si chiamano *anteriori* e *posteriori* per via d'essere più vicine a quel determinato principio (γ) sia assolutamente e di lor natura, sia relativamente, sia in luogo, sia per opera di alcuni. Per esempio, certe sono *anteriori* di luogo per essere o più accosto di lor natura a un punto determinato, il mezzo, come a dire, o l'estremo, o più accosto a un qualunque punto, preso ad arbitrio:

---

l'essere, non per via di fare o di patire de' contrarii, o per altre simili ragioni. Quelle che seguono, le ultime specie del genere, sono comprese tanto tra le specie coordinate del genere, noverate in primo luogo, quanto tra le specie, comunque differenti, del genere, noverate in secondo luogo. Da ultimo, le *differenti* (si badi che l'Afrodisio non ha letto le *non differenti*, come è parso al Bonitz per essergli scorso l'occhio parecchi righi più giù, da 707 *a.* 10, a 13, *a.* 6, 1) *poste nella stessa essenza*, cosa mai sono? Per *cose poste nella stessa essenza* deve voler dire cose *identiche d'essenza*: ma cose identiche di sostanza e di nozione, non possono differire se non in quanto individuate, come a dire Simone e Socrate: se non che queste Aristotile, ed a ragione, non le chiama *diverse di specie*, ma di *numero*. Altre interpretazioni che si potrebbero dare, si ripescherebbero, chi volesse, nella nota 15 del capo precedente: giacchè è chiaro, che identità di essenza si può, per inverso, intendere in tanti modi, in quanti s'è intesa la diversità d'essenza: ma appunto perchè son tanti, e che la cosa non ha rilievo, ci s'imbroglia e lascio stare. Di certo, codesto ruffello, s'intende già da sè, ciascuno degli Scolastici l'ha ravviato a un suo modo, ma a tenere lor dietro si pecca contro il senso comune.

e le più discoste, posteriori. Altre sono anteriori di tempo: quali per essere più lontane dall'*oggi*, come per i fatti passati; così le guerre Troiane sono anteriori alle Mediche, perchè distano di maggiore intervallo dall'*oggi*: quali per essere più vicine all'oggi come per i fatti avvenire: così i giochi Nemei sono anteriori ai Pizii, perchè più vicini all'*oggi*, di cui noi ci serviamo come d'un primo e principio. Altre anteriori di movimento: giacchè quello che è più vicino al primo movente, è anteriore; così, il fanciullo anteriore all'uomo: e questo movente primo è anch'esso (1) un principio assolutamente. Altre anteriori di potenza; giacchè ciò che soverchia di potenza, che è il più potente, è anteriore: come è quello secondo il di cui volere è necessario che segua qualcosa d'altro e di posteriore; di maniera, che non movendosi quello, non si mova questo, e movendosi si mova: il volere, poi, è principio. Altre anteriori di posto; che sono tutte quelle, le qua-

---

(1) « Pare voler dire che il principio inteso del tempo è anch'esso assolutamente: tale, di fatto, è l'*ora*. Afrod., p. 708, *a*. 16 seg. E lo Scayno (p. 205) spiega nel seguente modo quest'assolutezza e relatività di principii: « Inter haec significata, nonnulla supponitur pendere a principio quod simpliciter et secundum naturam ita se habet: veluti est locus medii et extremi, quorum uterque respectu mundi est terminatus simpliciter in natura, unde et prioritas circa haec erit simpliciter determinata, ut dicamus aquam simpliciter esse priorem ad medium mundi, quam sit aer: ad extremum autem mundi priorem esse aerem quam aquam. Nonnulla vero pendent a principio quod non simpliciter ita se habet, sed ex hominum positione pendet, sicut in stadio, ubi cursus sit exercendus, ex hominum placito constitui solet et principium et terminus cursus ».

li distano da qualcosa d'unico determinato, a norma della nozione: il secondo uomo della fila, per esempio, è anteriore al terzo: e la penultima corda della lira, anteriore all'ultima: giacchè là il capofila, qui è principio la corda di mezzo.

2. - Codeste cose, dunque, si dicono *anteriori* di questa maniera; d'un'altra, si dice l'*anteriore* nella cognizione, che è anch'esso come un anteriore assoluto (1). Però, di questi anteriori, altri son tali secondo la nozione (2), altri secondo il senso. Sono secondo la nozione, anteriori gli universali, secondo il senso, i singolari. E secondo la nozione, l'accidente è anteriore all'intero: l'abilità di sonare, per esempio, anteriore all'uomo capace di sonare: giacchè la nozione intera non ci sarà mai senza la parte: quantunque non ci possa essere l'abilità di sonare, senza che ci sia uno capace di sonare (3).

---

(1) Ammette due anteriori assoluti di cognizioni, l'universalissimo e il singolare.

(2) Nel senso di cui s'intende qui, l'anteriore di nozione è quello che entra come elemento in una nozione complessa, e che bisogna che sia stato pensato prima di questa. Così sono anteriori alla definizione i caratteri che son serviti a formularla, cioè dire la nozione del genere e della differenza. Inteso così, l'anteriore di *nozione* fa tutt'uno col *più semplice*. Ma c'è in Aristotile un'altra maniera d'intenderlo, e appunto opposta alla presente: la vedremo nel Libr. VII, 1, p. 1028, *a*. 32. Nel senso di questo § si contrappone all'*anteriore* d'*essenza* (« Met. », XIII, 2, p. 1077, *a*. 36); nell'altro, appunto l'essenza è l'*anteriore* di *nozione*.

(3) « Assolutamente è più conoscibile l'anteriore del posteriore; per esempio, più il punto della linea, e più la linea della superficie, e più la superficie del solido, come anche più l'unità del numero: e del pari, l'elemento più della sillaba. A noi però succede talora all'incontrario: giacchè sotto il senso cade sopratutto il solido, e

3. - Di più, si chiamano *anteriori* le affezioni di cose anteriori; il diritto, per esempio, anteriore al levigato: perchè quella è affezione della linea per sè, questo della superficie (1).

1019. A.

la superficie più della linea e la linea più del punto. Di fatto, il più della gente conosce prima tali cose: di fatto, quelle le apprende chi si sia, dove per l'altre ci bisogna una mente esatta e potente ». (« Top. », VI, p. 141, *b*. 5). Quello che in questo luogo è chiamato assolutamente più conoscibile, qui è detto anteriore di nozione, ed altrove (« Anal. post. », I, 2, p. 71, *b*. 33) anteriore di *natura* e *più conoscibile*: « Quoniam — commenta il Trend. (« Elem. log. », § 19, p. 83) — ex puncti motu linea, ex lineae planum, ex plani corpus gignitur: punctum figuram principium est ideoque prius quam linea, planum, corpus. Eodem modo monas numerum, elementa syllabam praecedunt. Res autem, si nostram cognitionem spectas, plane invertitur. Quae nobis sensuum quasi iudicio persuadentur, ea a nobis et cognitu omnium facillima arripiuntur, ita ut principia maxime lateant. Illa omnes notitia quadam praecipiunt, haec subtiliori demum scientia comprehenduntur ». (Vedi « Eth. Nic. », I, 2, p. 1095, *a*. 30; « Metaph. », VII, 4, p. 1029, *b*. 4; « Phys. », I, 1, p. 184, *a*. 16). Perciò il singolare e l'universale sono due principii di cognizioni diverse: il primo dell'induttiva, il secondo della deduttiva o sillogistica. (« Anal. prior. », I, 18, p. 81, *a*. 40; II, 23, p. 68, *b*. 13).

Da quest'uso aristotelico dell'*anteriore* e *posteriore* è proceduto quell'*a priori* e *a posteriori*, che è in bocca oramai di tutti, e che, nell'uso volgare, conserva quel senso filosofico antico che s'è perso in parte e mutato nella scienza. Di fatto, *dimostrare a priori* valeva nell'antico linguaggio dimostrare *dalle cause* stesse della cosa; *a posteriori* dall'*effetto*. Di maniera che S. Tommaso nega, che Iddio possa essere dimostrato *a priori*. (Vedi « Summa », pars. I, qu. 1, art. 1). Questo senso si mantenne fino allo scorso secolo: come si può vedere dall'instituzioni logiche del Facciolati. Ora, dopo Hume e sopratutto dopo Kant essendosi rievocata la filosofia dalla questione della realità a quella della cognizione, ed applicata a ricercare cosa ci sia in questa di soggettivo e di oggettivo, si chiama *a priori* quello che, appartenente alla natura stessa del *soggetto*, non solo antecede, ma fa e determina l'esperienza, ed *a posteriori* quello, che, ricevuto da sola l'esperienza o meglio da' sensi, s'informa alle nozioni della mente del soggetto conoscitore (Vedi Trend., 1 c.).

(1) Questo terzo significato di *anteriore* pare al Bonitz (« Met. » p. 250) fuori di luogo, e così anche a me. Di fatto, non è senso

4. - Alcune cose, dunque, si dicono *anteriori* così; altre di natura e d'essenza (1): e sono tutte quelle che possono essere senza altre; mentre queste altre non possano essere senza quelle (2): della quale distinzione s'è servito Platone (3). E poichè l'essere

---

primario di *anteriore*, come i due che precedono, e il quarto che segue, giacchè dipende dalle cose anteriori di lor natura, come l'accidente dal soggetto a cui inerisce.

(1) Si guardi quattro righi più giù: e si vedrà, com'*essenza* in questo luogo equivale ad *essere*, ciò è dire, non significa la prima categoria come più giù, ma bensì quella nozione, che forma l'unità analogica di tutte le categorie. - Quest'osservazione è sfuggita al Trend., de id. p. 81 e allo Zeller, « Gesch. d. Gr. Phil. », III, p. 213.

(2) È il secondo senso che dà nelle categorie all'*anteriore*: dove si dice che anteriore sia quel termine dal cui essere non segua l'essere di un altro, quantunque dall'esser questo segue che quello sia. Così l'uno è *anteriore* al due: perchè se c'è due, ci ha da essere uno, ma non però se c'è uno, ci ha da esser due. È un carattere generico, che si può applicare a molte nozioni tra loro, e giudicare dell'anteriorità dell'una all'altra, secondo la natura del reale, che rappresentano. Così l'applica più giù alle categorie, e trova anteriore la sostanza, e poi alla potenza e all'atto, e mostra sotto quale rispetto sia anteriore la potenza e sotto quale l'atto.

(3) Dove? non si vede nelle sue opere, dicono tutti; e anche l'Afrodisio mette l'asserzione a conto d'Aristotile (p. 708, *b.* 25, φησί,) Il Trendelenburg e lo Zeller (l. c.) credono, che s'accenni a' numeri ideali, co' quali ha relazione il *prima* e *poi* o l'*anteriore* e *posteriore*, quantunque tra il primo e il secondo si questioni appunto, se convenga o disconvenga. Se non che a me pare, ch'essi fraintendono questo luogo, non solo in questo particolar punto, ma nel suo tutto. In prima non badano a quello ch'ho detto nella *nota* (2) e contrappongono l'*anteriore d'essenza* del secondo rigo del § 4 all'anteriore d'inerenza del § 3: intendendo il primo rigo del § 4 come un riassunto di solo il § 3, e non di tutti i sensi noverati finora, secondo pare a me che sia, dietro l'uso costante d'Aristotile in questo libro. Di poi codest'*anteriore d'essenza* e *di natura* l'intendono dell'*anteriorità* dell'efficiente all'effetto: che è, di certo, una delle *anteriorità* che vi si comprendono, perchè una di quelle che son rivestite di quel carattere generico, ma non già la sola, come si vede chiarissimamente dal resto del §. Se non

si dice di più maniere, in un primo senso è anteriore il sostrato, e perciò anteriore l'essenza (1), e di poi, altrimenti, il potenziale e l'attuale. Giacchè tal cosa è anteriore potenzialmente all'intera, e la parte all'intero, e la materia all'essenza, mentre attualmente, sono posteriori: giacchè bisogna che la linea si spezzi e l'intero si dissolva, e la materia si determini, perchè la mezza linea e la parte e l' essenza siano attualmente (2). Anzi, sotto un aspetto, tutte le cose a cui si dà d'*anteriori* e *posteriori*, si dicono di quest'ultima maniera (3): giac-

---

che anche accordato tutto questo, non ne risulterebbe neppure quello che vogliono. Giacchè Aristotile dice che Platone si sia servito di quel tale criterio per distinguere l'anteriore dal posteriore: ma non già, per giudicare quali sorta d'enti facciano serie e quali no. Ci sia o non ci sia serie negli enti ideali, che vuol dire ci sia o non ci sia *anteriortà* e *posterorità*, *prima* e *poi*, bisogna sempre un criterio per giudicare cosa sia *anteriore* e cosa *posteriore*. Aristotile afferma che il criterio sia stato quello che dice qui: e se non si trova adoperato in Platone, si vede però in Aristotile come e dove l'adoperasse. Si guardi al lib. III, V, § 2, p. 1002 *a.* e più su, cap. 8, § 3, 1017, *b.* 18, e si resterà persuasi che i Platonici se ne servivano a determinare la nozione dell'essenza, e perciò la riconoscevano più negli universali che ne' singolari, e più nella linea che nella superficie.

(1) L'essenza è anteriore, perchè, separata dall'accidente, continua ad essere, dove l'accidente non può sussistere separato da essa. (« Met. », 2, p. 1017, *a.* 36).

(2) Intorno a quale sia anteriore tra la parte o l'intero, vedi Lib. XIII, 8, 1084, *b.* 2 seg.; VII, 10: e intorno alla priorità rispettiva dell'atto e della potenza, è disputato più sottilmente nel libro IX, 8.

(3) Di qual maniera? Alla maniera della potenza e dell'atto, risponderebbe l'Afrodisio (p. 709, *a.* 17), secondo il Bonitz (*Met.*, p. 251), e di certo, sbaglia, perchè la potenza e l'atto — continua il Bonitz, — erano un caso particolare di applicazione di quel criterio generale posto a capo del § e perchè non ci sarebbe verso di capire, come i sensi dell'anteriore assegnati al § 1 e 2 (a quello del § 3,

chè certe cose possono stare senza altre nell'ordine di generazione, l'intero, per esempio, senza le parti: certe nell'ordine di corruzione, la parte, per esempio, senza l'intero. E così dell'altre cose (1).

---

ch'è un *anteriore per accidente*, non ci si bada), si possono ridurre a questo dell'anteriore secondo la potenza e l'atto. Perciò lui, il Bonitz sempre, preferisce un'altra interpretazione che crede sua, ma di fatto è dell'Aquinate (p. 68, r. D.. Sect., XIII, K.), ed è stata seguita dallo Scoto (p. 64) e dallo Scayno (p. 206) e par preferita dal Nifo (p. 273). Ed è che questa maniera, alla quale si riducono tutte le altre, sia quella secondo cui *anteriore* si chiami ciò, *a quo*, per dirla alla Scolastica e all'Aristotelica insieme, *non convertitur consequentia subsistendi*. E di certo, così si vede chiaro, come i sensi del § 1 e 2 si riducano a questo. Anteriore di luogo sarà quello che è posto prima, giacchè dall'esserci questo non segue che ci deva essere quello che vien dopo; mentre dall'esserci quello che vien dopo, segue che ci deva essere quello che precede: e così per gli altri primi del § 1. L'anteriore poi di cognizione del § 2, è quello senza cui non si può dare cognizione induttiva nè deduttiva; quantunque dalla sola esistenza di quei due primi di cognizione non risulta immediatamente che la cognizione ci sia. Quest'interpretazione è vera, ma non si ha da far getto interamente di quella dell'Afrodisio: l'uso che se ne può fare, si vedrà nella nota seguente.

(1) Nel sommario si trova un sunto dei sensi assegnati all'*anteriore e posteriore* in questo capo. Ma Aristotile non gliene assegna sempre altrettanti, ed una distinzione scientifica ed esatta della nozione d'anteriorità si può andare rintracciando ma non trovare nelle sue opere. Nelle « Cat. », cap. 12, distingue quattro specie d'anteriorità: e divide l'ultima in due, di maniera che gliene vien fuori cinque. Sono:

I. - L'anteriore di tempo ch'è uno degli anteriori del § 1 di questo capitolo.

II. - L'anteriore dalla non convertibilità della conseguenza dell'essere che è quello del § 4.

III. - L'anteriore d'ordine; che parrebbe dalla formola il quinto *anteriore* del § 1, ma che da uno degli esempii, che se ne arreca l'elemento della figura e della sillaba), parrebbe che si potesse identificare coll'anteriore di *nozione* (§ 9).

IV. - L'anteriore di natura: che si distingue:

A) nell'anteriore finale: il meglio e l'ottimo;

B) nell'anteriore efficiente o causale; secondo cui di due termini, dall'esistenza dell'uno de' quali risulta l'esistenza dell'altro e viceversa, come sono la *nozione d'uomo* e *l'uomo reale*, è anteriore quello ch'è causa dell'altro: l'uomo anteriore alla sua nozione.

Invece nella « Fisica » (VIII, 7, 260, *b*. 18) distingue tre sole maniere di anteriorità: quella dalla inconvertibilità della conseguenza dell'essere, quella di tempo e quella d'essenza: quantunque, qui, nella Metafisica la prima è un carattere generico di ogni anteriorità e la seconda è una specie dell'anteriorità nella serie. In parecchi altri luoghi, poi, senza proporsi di fare distinzione di tutti i sensi d'anteriorità, nomina quelli che fanno al suo proposito e tralascia gli altri: dove si trova l' anteriorità di natura e di generazione (« Met. », I, 8, 989, *a*. 15; « Phys. », 1. c. 261, *a*. 14), dove quella d'essenza e di generazione (« Met. », XIII, 2, 1077, *a*. 19; « De an. gen. », II, 6, p. 742,*a*. 21), dove l'altra d'essenza e di nozione (« Met. », XIII, 2, 1077, *b*. 2), dove l'altra di nozione e di tempo (« De part. anim. », II, 1, 2, 1077, *b*. 2, I, p. 646, *a*. 35), dove, in fine, quella di materia e di specie ed essenza (« Met. », XIII, 3, p. 1084, *b*. 9), in ciascuna delle quali coppie una delle anteriorità è concepita come opposta all'altra. Invece nella « Met. », IX, 3, 1050, *a*. 10, l'anteriorità d'*essenza* è attribuita all'atto insieme con quella di *nozione*: e nella « Fisica » (VIII, 7, 260, *b*. 18), l'anteriorità di essenza insieme con quella di tempo al moto locale, e nella stessa « Fis. » (VIII, 9, 265, *a*. 23, vedi « De Coel. », 286, *b*. 22), l'anteriorità di natura con quella di tempo e di nozione al perfetto. Nel luogo degli Anal. cit. nella n. 4, *anteriorità di natura* vale *anteriorità di nozione*, dalla quale è distinta nel luogo della « Fisica », citato da ultimo: e nella « Met. », VII, 1, p. 1028, *a*. 32 l'essenza è detta essere un *anteriore* di nozione, quantunque si sia visto più su che l'*anteriorità* di nozione è contrapposta all'*anteriorità d'essenza*, e la prima, al § 2 di questo capo, è attribuita all'*accidente*. Aggiungi che nel 1° c. della « Met. » l'anteriore di nozione è specie coordinata all'anteriore di cognizione, di cui (§ 2) è una specie sottordinata.

Son lontano, credo, dall'avere esaurita tutta la varietà e la discordanza dell'uso aristotelico di queste parole: ma sono stanco, e chi mi segue, deve essere stanco al pari di me. Se volessi mostrare per ciascuno di questi luoghi, come si possa conciliare coll'altro, mi bisognerebbe un libro e di quelli che non legge nessuno. Mi contenterò dunque di dire, come io credo che si debba ravviare tutta questa matassa, e ne' seguenti libri a' luoghi appropriati cercherò di provare di esserci riescito.

Lasciando stare l'anteriorità nella serie o successione, di cui si discorre nel § 1 di questo capo e sulla quale non mi pare che cadano dubbi, farò osservare che l'anteriorità aristotelica s'applica alle nozioni ed alle cose. Chiamerò la prima *logica*, la seconda *reale*.

Anteriorità logica.

Spetta alla nozione più semplice rispetto a quella di cui diventa parte. Così è anteriore la nozione dell'accidente a quella dell'essenza congiunta all'accidente.

Anteriorità reale.

Spetta: 1° al fine, rispetto a quello di cui è fine. Così è anteriore l'ottimo e il bene.

2° Alla causa efficiente, rispetto all' effetto. Così è anteriore l'uomo reale alla nozione che se n'ha da ciascuno.

3° Alla causa ideale. Così è anteriore la quiddità, la forma, la specie, l'essenza, la natura.

4° Alla causa materiale. Così è anteriore la materia rispetto a quello che se ne genera.

Corre opposizione tra queste anteriorità. L' anteriorità finale combacia coll'ideale e l'efficiente, e si contrappone alla materiale. Di fatto, quello che è il fine, è anche l'efficiente o la nozione o forma del reale; ma si genera da ultimo nel reale: che nel principio della sua generazione è inadeguato al suo fine e disuguale dalla sua idea. Invece, l'anteriorità materiale combacia colla logica. Di fatto, secondo questa, è anteriore la parte al tutto, l'elemento all'elementato; quello che è come materia nel concetto a quello che c'è come forma (vedi XIII, 2, 1078, *a*. 30, dove τὸ ὄν ὑλικῶς l'ente in forma di materia, equivale a quello che ha detto più su, ὄν λόγῳ, l'ente in forma di nozione). Perciò, l'anteriorità logica si contrappone all'anteriorità ideale: e l'*anteriore* di nozione, quando è inteso nel senso d'anteriore logico, è contrapposto all'anteriore di essenza o di specie o di natura, dove nel secondo senso fa tutt'uno con questo.

Corrono, adunque, queste opposizioni ed identità.

Opposizioni.

1° Anteriorità logica contrapposta all' anteriorità ideale, efficiente, finale.

2° Anteriorità materiale, contrapposta all'anteriorità ideale, efficiente e finale.

Identità.

1° Fra l'anteriorità logica e la materiale.

2° Fra l'ideale, l'efficiente e la finale.

Se si bada, si trova, che in qualunque di queste anteriorità, l'anteriore si pensa come attuale, in certe altre come potenziale. Nell'anteriorità logica si pensa potenzialmente e così nella materiale:

CAPO XII.

POTENZIALITÀ

1. - *Potenzialità* (1) si chiama in primo luogo il principio di movimento o di mutazione che si trova in cosa diversa o in quanto diversa (δ). Così è

1019. A. 15.

---

nell'altre attualmente. Di fatto, la parte della nozione complessa è in questa solo potenzialmente: altrimenti, la nozione non sarebbe una. Così la materia è come potenza, anteriore alla forma: giacchè solo in questa ha atto e sussistenza. Invece, l'essenza, la specie, la forma è atto, e solo come tale, può essere anteriore. Se si pigliano le nozioni di parte e di tutto, si vede chiaro la diversa relazione d'anteriorità e posteriorità, che risulta dal connetterle con quella di potenza ed atto. La parte è sempre e solo potenzialmente anteriore al tutto, non ci è parte attuale; il tutto è sempre e solo attualmente anteriore alla parte. A questa connessione del concetto di potenza ed atto con quello di anteriore e posteriore accenna Aristotile nella fine di questo capo e l'Afrodisio nel suo commentario: quantunque il primo si spieghi appena, il secondo male.

(1) Della nozione di *potenzialità*, Aristotile parla più a dilungo e più sottilmente nel libro nono. Perciò qui mi contenterò di solo chiarire brevemente il testo dove mi parrà necessario.

Ho tradotta la greca parola δύναμις ora con *potenzialità*, ora con *potenza*: e chi voglia sapere, perchè ho tenuto ora l'una parola ora l'altra, dove ho scritto l'una, surroghi l'altra, e vedrà, che non starà egualmente bene. Ho poi avuta una ragion curiosa, per non dir sempre *potenza* e *potente*, ed è, che i loro contrarii *impotenza* e *impotente* sono usati così spesso in un senso lontano da quello speculativo che è loro assegnato qui, che sarebbe costata più fatica a intenderli giustamente di quello che costerà ad assuefarsi a *impotenzialità* e *impotenziale*, parole brutte e nuove, alle quali non è possibile di dare altro significato da quello che dà loro chi se ne serve.

Il concetto di *potenzialità* e quello contrapposto di *attualità* è

la potenza di fabbricare, la quale non si trova in quello che si fabbrica: invece, la potenza risanatrice si troverebbe bensì in quello che risana, ma non in quanto risana.

2. - *Potenzialità*, dunque, si chiama sia questo principio di movimento e di mutazione che si trova in cosa diversa e in quanto diversa, sia quello d'esser mosso o mutato da cosa diversa o in quanto diversa: che è ciò, per cui si modifica quello che ha una qualunque modificazione. E una cosa si dice potenziale in questo senso, talora per qualunque modificazione possa patire, talora non per tutte ma solo per quelle in meglio.

3. - Di più si chiama *potenzialità* la facoltà d'eseguir bene una cosa o secondo si vorrebbe. Giacchè a più volte, quelli che camminano bensì o parlano, ma non bene, o non come vorrebbero, non diciamo

---

diventato ora comune, ed è espresso in tutti i linguaggi moderni. In francese dicono *virtualité, virtuel, virtuellement, actualité, actuel, actuellement*, e con parole, passate già la più parte dall'uso delle scuole a quelle del mondo. In italiano, oltre alle parole corrispondenti di significato e di radice alle francesi allegate, abbiamo anche per equivalenti delle tre prime, *potenzialità, potenziale, potenzialmente*: il che vuol dire, che in questa come in parecchie altre parti della lingua filosofica, siamo più ricchi davvero (e aggiungo *davvero*, perchè in generale non credo la lingua italiana più ricca della francese), perchè abbiamo ritenuta quasi tutta la lingua scolastica. Di fatto, tra gli Scolastici, l'una e l'altra terminologia fu in uso, e credo che l'una e l'altra derivasse da Boezio che ha tradotto δύναμις ora con *potentia*, ora con *virtus*. Del resto, io non volevo dir questo, volevo fare osservare un caso, e ce ne son parecchi, dell'influenza dell'analisi aristotelica nella formazione del pensiero moderno e de' linguaggi.

che *possano* parlare o camminare. Dite la stessa cosa del patire.

4. - Di più, tutti quegli abiti, per i quali alcune cose siano del tutto impassibili o immutabili o non facilmente trasmutabili in peggio, si chiamano *potenzialità*: giacchè le cose si spezzano, si logorano, si curvano, e, in generale, si corrompono, non per il potere, ma per il non potere e mancare di qualcosa. E di tutte queste si dicono impassibili quelle che a mala pena e a rilento patiscono, a cagione della loro potenza e del potere e dell'essere constituite d'una certa maniera (1).

5. - Poichè *potenzialità* si dice di tante maniere, anche potenziale (2) si dirà in un senso quello che è fornito d'un principio atto sia a muovere una cosa diversa o in quanto diversa, sia a mutarla: giac-

---

(1) « In questi quattro paragrafi ha adunque distinte tre specie di potenza: l'una attinta dalla natura sia attiva, sia passiva della potenza, l'altra dalla natura sia migliore, sia peggiore di quello stato nel quale passa qualcosa per via della mutazione, la terza dalla guisa sia facile sia difficile, in cui la mutazione stessa e l'atto si compie: se non che queste tre specie non sono distinte qui e coordinate acconciamente. Quello che dice al § 2 (*talora - in meglio*), non doveva esser ristretto a sole le potenze passive, ma esteso all'uno e all'altro genere di potenza, all'attiva e alla passiva. Di poi, quel carattere dell'*impassibilità al peggio* non doveva al § 4 servirgli come distintivo di una nuova specie equivalendo alla *mutabilità in meglio* di cui aveva discorso al § 2 » (Bon. « Met. », p. 253).

(2) *Potenziale* è un *paranomico* di *potenzialità* (Ar. Cat., I. Trend. « Kat. », p. 28 seg) cioè dire un nome che deriva da questo e ne differisce nella terminazione; perciò n'ha tutti i sensi.

chè quello che ha virtù di fermare è anch'esso qual-cosa di *potenziale* (ε).

B. 6. - In un altro senso, quando qualcosa di diverso abbia una tale *potenzialità*, si chiama *potenziale* quello sopra cui opera.

E d'una maniera, quando questa potenza di subire mutazioni sia comunque, tanto in peggio quanto in meglio: giacchè, davvero, anche quello che si corrompe pare che sia *potenziale* a corrompersi, e non si corromperebbe, se non lo potesse: deve pure avere una certa disposizione e causa e principio di questa condizione. Però, talora il *potenziale* par tale perchè ha, talora perchè è privo di qualcosa (η). Se però la privazione è, comunque, un abito, ogni *potenziale* sarebbe tale mediante l'avere qualcosa (ϑ); di maniera, che una cosa sarebbe *potenziale* e per via dell'avere un abito e un principio, e per via dell'averne la privazione, se però è possibile d'*avere* una *privazione* (1).

---

(1) Vedi il cap. 22 di questo libro. Il senso di *potenziale*, che si espone in questa parte del § 6, corrisponde a quello di *potenzialità passiva*, senza veruna determinazione al meglio ed al peggio, accennato insieme con quello di *potenzialità passiva determinato al meglio* nel § 2. La questione che si propone qui, è di sapere, se essendo la potenzialità passiva del meglio un abito, anche quella del peggio lo sia: potendo cader dubbio, per la doppia maniera in cui può essere espressa, se sia abito o privazione. Di fatto, la si può esprimere in due maniere: o per via d'una negazione o per via d'un'affermazione: la malattia o è l'essenza della salute o la presenza del morbo. Aristotile risolve il quesito con molta esitazione, facendo osservare che la privazione è anch'essa un abito, e perciò

7. - D'un'altra maniera, si chiama *potenziale* quello per cui non c'è una cosa diversa o in quanto diversa che abbia la *potenzialità* di corromperlo.

8. - Una cosa, poi, è *potenziale* in ciascuno di questi sensi, o solo perchè è in caso di fare o di non fare, ovvero perchè è in caso di fare o di non fare per bene. Questa *potenzialità* ha appunto luogo nelle cose inanimate, come a dire, per gl'istrumenti: d'una lira si dice che può sonare, d'un'altra che non può punto, perchè non ha buona voce.

9. - *Impotenzialità* è privazione di *potenzialità*, un sottraimento di quel principio che s'è detto; o in generale o in cosa naturata ad averlo, o, per giunta, in tempo che di sua natura dovrebbe già averlo: giacchè non diremo nello stesso senso, che tanto un uomo quanto un eunuco sia *impotenziale* a generare un fanciullo (1).

10. - Oltre di che all'una e all'altra di quelle *potenzialità*, a quella che sola muove, e a quella che muove bene, si contrappone una *impotenzialità*.

---

la *potenzialità passiva del peggio* è potenzialità a titolo d'*abito* al pari di quella del *meglio*.

Questo § 6 è uno dei migliori testimoni che Aristotile ha scritto questo libro piuttosto per pigliare degli appunti, che non per trattare difilato e compitamente la materia che ci si tratta. Tutta questa soluzione è un pensiero accennato, sul quale s'ha a ritornare per rivederlo e castigarlo. Dopo aver detto che la privazione è un abito, dubita da capo di non aver detto bene, e si propone di riconsiderar poi se la privazione si possa avere davvero. Aggiungi, che, anche ammessogli che si possa, quello che non si può *avere* è l'*abito*, come osserva egli stesso più giù al cap. 23.

(1) Vedi il cap. 22. Queste determinazioni spettano all'*impotenzialità*, non in quanto tale, ma in genere, in quanto privazione.

11. - Certe cose, dunque, si chiamano impotenziali secondo questo senso d'*impotenzialità*, altre in un altro senso, quello di possibile ed impossibile (1): per esempio, è impossibile che il diametro sia commensurabile; perchè codesta è una proposizione falsa, la di cui contraria (2) non è solamente vera; anzi, è necessario, che sia incommensurabile: e di conseguenza, quella commensurabilità non solo è falsa, ma necessariamente falsa. Il possibile, il contrario dell'impossibile, ha luogo quando non è necessario che il contrario sia falso: per esempio, è possibile che un uomo stia a sedere: giacchè non è punto necessariamente falso che stia in piè.

12. - Adunque il possibile, in un senso, vuol dire, come s'è detto, quello che non è necessariamente falso, in un altro quello che è vero che sia, in un terzo quello che può esser vero (3).

---

(1) Qui Aristotile usa le stesse parole di *potenziale* ed *impotenziale*: mi son servito di *possibile* ed *impossibile*, perchè non vuol discorrere più della *potenzialità* reale, ma della *possibilità* logica. Perchè si serva della stessa parola ne' due casi, lo dirò al lib. IX. Qui perchè non si creda che il concetto di possibilità logica non sia distinto in Aristotile da quello di *potenzialità reale*, e non mi si accusi di appiccicargli una parola che non avrebbe usata, mi basti dire che la distinzione de' due concetti è stata già in questo capo, e che in quanto alla parola, Aristotile n'ha anch'egli una (τὸ ἐνδεχόμενον) limitata ad esprimere la *possibilità logica*: quantunque quella (τὸ δυνατὸν), che indica più propriamente la potenzialità reale, ne occupi spesso il luogo, e per ragioni e con conseguenze che si vedranno poi (vedi Bon., « Met », p. 307; Waitz., « Org. », I, p. 376).

(2) Qui, come più giù, *contrario* per *contradittorio*: vedi più su cap. 10, p. 264, n. 2.

(3) Anche qui c'è o sbaglio di copista o fretta di scrittore. Il primo senso del *possibile*, come sta espresso, equivale al terzo, e

13. - La potenza, di cui si parla in geometria, è un traslato (1).

14. - Il *potenziale*, che non implica potenzialità, è dunque quest'ultimo di cui s'è parlato (§ 11). Invece il *potenziale* che implica *potenzialità*, si riferisce in tutti i suoi sensi a quel primo, a quello, vo' dire, di principio di mutazione in cosa diversa o in quanto diversa (2). Giacchè si dice *potenziali* ad altre cose, sia perchè qualcosa di diverso da esse ha una tale *potenzialità* (3), sia perchè non c'è nulla che l'abbia (4), sia perchè qualcosa l'ha di una

1020. A.

---

non corrisponde punto, secondo s'annuncia, a quello che s'è detto nel precedente. Dire: *il possibile è quello che non è necessariamente falso*, equivale a dire che sia *quello che può esser vero*, ed è diverso dal dire che sia *quello* di cui il contrario non è *necessariamente falso*. Nelle due prime proposizioni, è dato il carattere della possibilità da quello che la è intrinsecamente e nella prima bene, nella seconda male: nella terza dalla relazione, che la ha col suo contrario.

Il secondo senso del possibile, poi, non si capisce. Quello che è vero che sia, come s'ha ad interpretare e come interpreta l'Afrodisio (p. 712 *b*. 22, seg.), non è meramente possibile, ma reale; ora, il reale non che essere il possibile, gli si contrappone come al potenziale si contrappone l'attuale: ed in tanto il reale si può chiamare possibile in quanto non ha contraddizione o ripugnanza intrinseca: ciò è dire in quanto il possibile è inteso nel primo e nel terzo senso.

Resta il terzo: ma nel terzo, come si spiega il possibile per via della possibilità dell'esser vero, non si fa un passo avanti e non si spiega nulla.

Se questo libro non desse tanti esempii di simili negligenze, s'avrebbe a credere spurio tutto il paragrafo.

(1) Aggiunge il *quadrato* (vedi Ast. Lex. Plat., p. 568 alla voce δύναμις) alla *possibilità* logica, perchè esclude, come questa la nozione di potenza reale.

(2) Potenzialità attiva.

(3) Potenzialità passiva.

(4) Impassibilità o inalterabilità.

certa maniera (1). Si dica lo stesso dell' *impotenziale*. Di sorta, che la definizione propria della *potenzialità* sarebbe: principio atto a mutare, che si trova in cosa diversa o in quanto diversa (2).

Capo XIII.

QUANTO

1020. A. 7. 1. - Si chiama *quanto* (3) il divisibile in parti immanenti, l'una e l'altra o ciascuna delle quali sia di sua natura qualcosa d'unico ed un *codesto* (4).

---

(1) Potenzialità attiva e passiva in meglio ed in peggio, facile o difficile. Afrod. 713, *a*. 8.

(2) Vedi un'obbiezione dell'Alense nella nota (δ) in fine del libro. Del resto le obbiezioni scolastiche a tutto questo capo erano, secondo il solito, acute, e — cosa più rara — importanti: per es., alla definizione del § 1 trovavano a ridire che non includeva la potenza motiva. Vedi Suarez, « Index in Metaph. », V, 12, qu. 1.

(3) La quantità che è una delle categorie, è trattata in secondo luogo, appunto nel libro delle categorie (cap. 6): e quantunque più a dilungo e più esplicitamente che quì, pure non oserei dire col Bonitz (p. 251) meglio che qui. Corrono, come vedremo, alcuni divarii: e questo sopratutto, che qui almeno si tenta di dare una nozione del *quanto*, dove nelle categorie se ne noverano senz'altro le specie: giacchè s'espone solamente come ci sia *quanti* discreti e *quanti* continui, *quanti* le cui parti hanno un posto, e *quanti* le cui parti non l'hanno. Nè ci si mostra quali relazioni abbiano queste due divisioni, che non combaciano punto: giacchè il tempo, per esempio, che è un quanto continuo, è un *quanto* le cui parti non hanno posto, dove lo spazio, che è un *quanto* continuo anch'esso, è invece un *quanto* le cui parti hanno posto. Perciò non si può punto preferire una trattazione all'altra: sono tutte e due tentativi di ordinare e distinguere gli usi della nozione del *quanto*: e in questo della metafisica ci è di più, lo sforzo di raggiungerla nella essenza sua.

(4) Dicevo uno *sforzo*: aggiungo ora, *infelice*, e provo il mio

2. - Un *quanto*, se numerabile, è una pluralità: se misurabile, una grandezza (1). E pluralità si

---

giudizio colle parole autorevoli del Trendelenburg. (« Kat. », p. 79). « Dietro questa definizione, il divisibile si chiama *quanto*, quando le sue parti siano contenute in esso, intrinseche, immanenti, e ciascuna parte sia di sua natura un qualcosa d'unico e di determinato. Se il genere è diviso nelle sue specie, le sue parti, che sono solo prodotte dalle differenze che s'intromettono nel genere, non si contengono immediatamente nel tutto, e ciascuna di loro non fa punto qualcosa d'unico alla maniera delle parti del *quanto*. Questa differenza delle parti del *genere* a quelle del *quanto* è quella ch'è espressa col carattere che s'assegna qui a queste ultime. Il *quanto* ci si mostra in un'affinità colla materia. Giacchè la causa materiale è in più luoghi rappresentata appunto come l'*immanente* (« Met. », V, 2, p. 1013, *a*. 24; « Phys. », II, 3, p. 194, *b*. 24; « Metaph », V, 1, p. 1013, *a*. 4, e altrove). E se a qualcuno paresse, che nella determinazione delle parti sia avuto riguardo a sole le unità del numero, badi che alla pluralità è aggiunta la grandezza estensiva, le parti della quale possono appunto diventare di per sè stesse un tutto. Del resto che una tal dichiarazione del *quanto* supponga precisamente per cognito quello che dev'essere dichiarato, salta agli occhi. Chi non conosce il *quanto* non capirà le sue parti, le quali, daccapo, riproducono in sè il *quanto*. Senza che, potrebbe intendere sotto a quella dichiarazione la divisione della nozione ne' suoi caratteri immanenti: giacchè anche la nozione può, fin lì almeno, essere contrassegnata come un divisibile in parti immanenti ». Chi voglia vedere altre obbiezioni scolastiche a questa stessa descrizione del *quanto*, vegga il Suarez, « Met. », Disp. XL, 1-4: obbiezioni vere, alle quali, chi volesse non potrebbe rispondere, se non dicendo col Suarez (5), che in questo libro Aristotile « non tam rerum essentias quam plurium vocum varias significationes declarat », cioè a dire riconoscendole per giuste.

Vedi anche il Bon., « Met. », p. 237. L'Afrodisio ha messo il dito sopra a questa magagna e non l'ha vista (p. 713, *a*. 39).

(1) Meglio nelle categorie, dove il carattere della qualità discreta e della continua è cavato immediatamente non dalla misurabilità della seconda e dalla numerabilità della prima, ma bensì dalla continuità o non continuità delle parti, che è definita mediante la comunità o non comunità del termine. Di fatto, il concetto di misura non è primario, secondo Aristotile: si risolve in quello di unità; giacchè l'*uno* principio del numero in quanto numero (X, 1, 1052, *b*. 21), è la *misura* la più esatta (76, 1053, *a*. 1), di maniera che non solo anche il numero è *misurabile*, ma è esso la determinazione fondamentale del *quanto*. La misurabilità è il criterio del *quanto* e l'*uno* il principio della misura.

chiama il potenzialmente divisibile in parti non continue, la grandezza in continue. E la grandezza continua per un solo verso è lunghezza, per due larghezza, per tre profondità. Quando siano limitate, la pluralità è il numero, la lunghezza linea, la larghezza superficie, la profondità corpo (1).

3. - Di più, certe cose si chiamano *quante* per sè, certe per accidente: la linea, per esempio, è un *quanto* per sè, l'abilità di sonare, per accidente (2).

---

(1) Qui, come nelle categorie, il *discreto* è messo prima del *continuo*. Gli Scolastici (Simplic., ad categ., 32, *a*. 8. 10 ed Bas.) ne hanno assegnate delle ragioni, che non si discostano molto dalla veduta Aristotelica; quelle che si trovano in Aristotile, sono le seguenti. Nella « Phys. », V, 3, (p. 227, *a*. 10), esponendo la dottrina del moto, dichiara delle nozioni che ci si riferiscono, quelle, vo' dire, del *toccamento*, della serie, del continuo: e colloca la serie, proprio principio del numero, avanti al continuo. Non c'è grandezza continua, nella quale non si possa riconoscere una serie, ma ci hanno serie, le quali non sono continue. La grandezza discreta è la più astratta, la più universale, quella che come tale, è anteriore di nozione: la può stare senza la continua, anzi si ripresenta in questa, come in una sua manifestazione particolare. Ci vogliono determinazioni più concrete (per via di aggiunta o apposizione), e consistenti essenzialmente nel moto che invada tutto l'ente, perchè si produca il continuo. Questa stessa ragione è quella per cui Aristotile colloca l'aritmetica come scienza, al disopra della geometria (Trend., I, cit., p. 82).

(2) L'Aquinate (p. 70, r. D. L. XV. *a*.) per spiegare, come ci siano de' *quanti* per sè, ricorre a questa ragione: che cioè dire, la quantità sia la categoria più prossima alla sostanza, e perciò, si divida, come questa, in parti sussistenti per sè: mentre la qualità non si può capire individuata da sè, ma, per forza, in un soggetto. Il Nifo (p. 181) risponde giusto che questa ragione non serve: giacchè è comune ad ogni predicamento il poter essere inteso per sè, e, per dirla a suo modo, come *sostanza*: « veluti cum albedo aut color « accipitur ut principale, nam cum accipitur ut denominatum (*album*- « sive *coloratum*), non subit substantiae rationem ». Si veda come ne' commentatori non meno che in Aristotile si mescolano le due

4. - De' *quanti* per sè (1), alcuni sono un *quanto* per essenza, come a dire la linea (giacchè il *quanto* entra nella nozione stessa della quiddità sua), altri affezioni ed abiti d'un'essenza di quella sorta, il molto e poco, per esempio, il lungo e breve, e il largo e stretto, e il profondo e basso, e il greve e leggiero (2) e altri tali. E il grande e piccolo e il

---

nozioni d'essenza e di sostanza. L'Aquinate, non contento di trovare nella quantità come essenza, la ragione dell'esserci de' *quanti per sè*, la cercava nella quantità come prossima alla sostanza. Invece il Nifo, non distinguendo punto essenza da sostanza, dice il concetto sostanziale appartenere ad ogni categoria, in luogo di dire che ci sia nozione essenziale di ogni categoria. Che la radice di questo scambio, ch'è una dottrina, si trovi in Aristotile, s'è visto al cap. 8, § 4, p. 259, n. 4, e si vedrà meglio nel libro 7°.

Aggiungo che la prossimità della quantità alla sostanza non è punto dottrina appartenente all'Aquinate: ma bensì agli Scoliasti greci, come si può vedere da Simplicio (« Ad Categ. », Bek., p. 55, *b*. 32 seg). L'adducevano a legittimare l'ordine dell'esposizione delle categorie, nelle quali la *quantità* è spiegata dopo la *sostanza*; cosa di cui trovavano anche altre ragioni.

(1) Si veda a pag. 255 la n. 1, cap. 7, § 3 su' due sensi della predicazione per sè. I secondi *quanti* per sè son tali perchè non si possono concepire nè definire se non come determinazioni d' un quanto: dove i primi son quanti essi stessi. Il *molto*, per esempio, è un *quanto* eccedente di numero: il *poco* un *quanto* ecceduto di numero. Vedi l'Afrod., 714, *a*. 5, seg.

(2) Il *greve* e *leggiero* è dato più giù (XV, § 3) per *qualità* e non come qui, per *quantità* de' corpi. Di questa doppia maniera di considerarli l'Afrodisio dà per ragione, che si considerano come affezioni quantitative in quanto valgono eccesso o difetto di gravità, e come qualitative, in quanto cagioni, nelle cose che ne son fornite, dell'andare in giù. Questa ragione può essere buona, ma non mi par chiara. Non pure il *greve* e *leggiero*, ma parecchie altre determinazioni corporee vacillano per Aristotile tra l'essere *qualitative* o *quantitative*, per mo' d'esempio, il *rado* ed il *denso*, e l'*aspro*, e il *levigato*. « Giacchè queste paiono », egli dice (« Cat. », 8, p. 10, *a*. 16) « aver tratto alla postura delle parti: perchè *rado* è quello « le cui parti stanno discosto, *denso*, quello di cui son vicine: e « *levigato* quello in cui son collocate in una linea retta, *aspro* quello

più grande e più piccolo che si dicono e da sè (1) e l'uno rispetto all'altro, sono affezioni *per sè* del *quanto*: però, codesti nomi si trasferiscono anche ad altre cose.

5. - De' *quanti* per accidente, certi si dicono *quanti* nella maniera che si dice *quanta* l'abilità di sonare e la bianchezza, per via, ciò è dire, del loro inerire a un *quanto*; altri, invece, alla maniera del moto e del tempo: perchè anche questi si dicono

---

« in cui una soverchia, e l'altra è difettiva ». Parrebbe, adunque, che tutte le determinazioni del corpo che costituiscono la sua figura, siano in questo caso: di maniera, che in quanto formano la sua figura, sono qualitative; in quanto non possono formarla se non mediante una diversa giacitura in parti, sono quantitative. Questa mi pare la veduta schiettamente Aristotelica: e quella secondo la quale il Trendelenburg assegna la cagione di questa duplice maniera di considerare alcune determinazioni corporee, trascenda un po' Aristotile, quantunque se ne possa trovare in lui qualche fondamento. Eccola. Queste determinazioni corporee sono qualitative, in quanto si considerano come impressioni sensibili: quantitative, in quanto dipendono dalla constituzione dei sensi che gli producono: in somma, qualitative, riguardate nel soggetto senziente, quantitative riguardate nell'oggetto sentito.

(1) Nelle categorie (6, p. 5, *b*. 21 seg.) queste affezioni per sè sono distinte dal *quanto*; e dichiarate termini relativi, tra' quali si muove il *quanto* e non *quanti* esse stesse. Di maniera che non è nessuna di loro un contrario del *quanto*, ma ciascuna è in una relazione necessaria coll'altra, e le si oppone (vedi Waitz., « Org. », I, p. 294). Come ora si possa dir qui che il grande e il piccolo si dicano per sè, e come questa dottrina s'accordi con quella delle categorie (ib. 5, *b*. 16) nelle quali si dice che veruna di queste affezioni si dica per sè, ma tutte l'una rispetto all'altra, non so vedere io meglio del Bonitz (« Met. », p. 258). E dalla stessa interpretazione dell'Afrodisio (pag. 714, *a*. 30) che allega, che si suole pur dire grande a qualcosa senza intendere di paragonarla a un'altra, ritrarrei che o Aristotile o qualche copista per lui s'è lasciata sfuggire una frase molto poco esatta, senza badare alla natura di quella maniera volgare d'esprimersi.

quanti e continui per via d'essere divisibile quello di cui essi sono affezioni. Non voglio già dire, quello che si muove, ma bensì quello lungo cui s'è fatto il movimento: giacchè per via d'essere un *quanto* codesto, è un *quanto* anche il moto, e per via di quest'ultimo, il tempo (1).

---

(1) Nelle categorie (6, p. 5, *a.* 6), tra' *quanti* discreti, è annoverata, oltre al numero, la parola come complesso di suoni, e tra' continui, oltre alla linea, alla superficie e al solido, il tempo e il luogo. Qui della *parola* non si fa cenno tra' quanti discreti: e tra' continui, invece del luogo, s'accenna il moto, e, come mezzo del moto, lo spazio. Nè ci è questo divario solo: il tempo nelle categorie è dato come *un quanto* per sè, qui come *un quanto* per accidente; e ciò perchè, per dirla col Trendelenburg (« Kat. », p. 8), la cui soluzione del resto è identica con quella dello Zimara (« Solut. contrad. », p. 406 v.), nelle categorie è compreso nella sua nozione immediata in quanto nel presente s'immedesimano il passato e l'avvenire: nella metafisica invece si riguarda più particolarmente nel suo nesso col moto: del quale, secondo la nozione Aristotelica, il tempo è il numero. L'obbiezione che fa il Waitz, « Org. », I, p. 293, che avrebbe a essere o il numero una quantità continua come il tempo o il tempo una discreta come il numero, si può risolvere colle considerazioni esposte più su nelle note 3 e 4.

Ma se il tempo non è considerato in sè, non l'è neppure il moto: al quale non è attribuita qualità continua nè per l'atto suo proprio, nè per via del mobile che si muove, ma per via del corso che descrive nello spazio. Di maniera che il quanto che gli compete — e a cui s'applica la divisione e la misura criteri di quantità — è concepito come già in riposo e come un prodotto del moto. Se poi, come è parso allo Zimara (Ib., p. 407, r. seg.), ci sia contraddizione tra questo luogo della Metafisica e la dottrina della Fisica, in cui (III, I, p. 200, *b* 56) il moto è annoverato tra' continui, e (lib. VI, 3, p. 234, *b.* 21) la divisibilità del moto è fatta dipendere da quella del mobile, e se reggano quelle conciliazioni (9ª 10ª) che lo Zimara ha trovato *post longum et non sine magno labore vitae suae* e per cui dà lode a Dio, non son cose da dover discutere qui, questa materia nel moto appartenendo, secondo il pensiero d'Aristotile, piuttosto alla Fisica che alla Metafisica.

Dirò piuttosto che da questo luogo della Metafisica, in cui lo spazio è dato come un continuo per sè si deve dar luce a quello

corrispondente delle categorie, in cui la continuità del luogo par fatta dipendere da quella delle parti del corpo che pigliano un certo spazio ed hanno comune il termine. Vuol chiarire così la continuità dello spazio, e mostrare che lo spazio deva essere continuo, non già darne la ragione e il fondamento. Il che mi pare che risulti chiaramente dalla nozione Aristotelica dello spazio esposta nel libro IV, 1-4 , della Fisica, e sopratutto da p. 208, *b*. 35 seg.

L'Afrodisio si fa una quistione ed è, perchè Aristotile metta il tempo e il moto tra' continui per sè della seconda specie. Dà due risposte delle quali non capisco l'una e non mi par buona l'altra. Direi che la ragione sia perchè nè nella nozione del tempo com'è considerato qui nè in quella del moto entra la nozione di quantità, come di qualcosa a cui devano inerire. E poichè il tempo c'è riguardato come un accidente del moto, basta dire col Zimara (p. 401 v.) che nella definizione quidditativa del moto, Aristotile non ha punto posta la quantità avendolo definito per un atto medio tra l'atto puro e la potenza pura. Lo Zimara di poche cose s'è tanto maravigliato in vita sua, quanto dell'ardire di Burleo e d'alcuni altri Peripatetici, i quali, non ostante una definizione così netta, hanno voluto dire che Aristotile tenesse il moto per una quantità continua di per sè; includesse, a dirla altrimenti, la quantità nella nozione stessa della quiddità sua. La quantità è qualcosa che consegue al moto, in cui si fa il moto; ma il moto non è quantità esso stesso. Che è forse quello che vuole dire anche l'Afrodisio (p. 714, *b*. 33). Si veda più giù, cap. XXII, n. 2.

Capo XIV.

QUALE

1. - Si chiama *quale* (1), in un senso, la differenza dell' essenza (2); l' uomo, per esempio, che qualità d'animale è? Bipede; il cavallo? Quadru-

1020. A. 33.

---

(1) La qualità è trattata anch'essa nelle categorie (8) e d'una maniera diversa da quella ch'è fatto qui. In primo luogo, non si tenta punto di darne una nozione (giacchè non si può dire, che se ne dia una col dire, che « *qualità* è quello per cui una cosa si dice *qualificata* »), e principiando dal noverarne senz'altro la specie, se ne distinguono *quattro,* senza neppure insistere, che non ce ne possano esser più, e che la divisione e il novero siano compiti (p. 10, *a.* 25). Non è facile di combinare in tutto e per tutto la dottrina delle categorie con quella di questo capo 1; pure proveremo.

(2) Si parla o non si parla punto nelle categorie della qualità come differenza dell'essenza? Le quattro specie di qualità, che si noverano nelle categorie, le prime tre delle quali vi si enunciano a coppie, per indicare come la qualità vi si determina sempre per via di contrarii, sono 1° l'abito e disposizione, 2° la potenzialità naturale e l'impotenzialità, 3° la qualità passiva e la passione, 4° la figura e la forma. Alessandro, (p. 716, *a.*) che s'è fatta la dimanda che ci siamo fatta noi, non si è risoluto della risposta. Si può scegliere, nel parer suo, tra l'opinione che tutte le varie specie di qualità annoverate nelle categorie sono solo differenze di movimento, e un'altra che la quarta specie, la forma, sia appunto la differenza di essenza. La prima opinione fu accettata da Averroe (p. 126, v., vedi Nifo, p. 282), e passò da lui negli Scolastici (Alb. M., vol. 2, p. 205. Thom. Aq., p. 70, v. K. Lect., XVI, *a.* seg.): la seconda è stata sostenuta dallo Scaino (p. 213) e dal Trendelenburg (p. 101). Averroe, poi trovò subito una ragione, per dimostrare che Aristotile avea fatto bene ad escludere dalle categorie la differenza d'essenza: ragione ripetuta da tutti, ma che a me non par chiara. Perchè chi fosse più fortunato di me, possa saperla qui senza troppo disagio suo, eccola colle parole di Alberto Magno, che mi pare il più esplicito di

pede. E che qualità di figura il circolo? Senza an-
B. goli; ritenendosi appunto per qualità la differenza nell'essenza (1).

2. - In un senso, adunque, si dice *qualità* la differenza d'essenza; in un altro si dice alla maniera dell'entità immobili, matematiche (2): c'è di nu-

---

quelli che l'accettano: « Dicemus modos qualitatis aliter quam in praedicamentis: quia ibi diximus de coordinabilibus adinvicem secundum unam naturam praedicabilis univoce de omnibus: hic autem modo entitatis dicemus, qui sunt qualitatis secundum quod qualitas dicitur quocumque modo qualificans hoc cuius est qualitas ». Se ho a dir la mia, mi pare, che la *forma* o *figura*, di cui si discorre come quarta specie di qualità nelle categorie, non è per l'appunto la differenza d'essenza, ma la figura esterna dell'oggetto. Ora, questa talora fa, talora non fa tutt'uno con quella: la curvità e rettitudine della linea non è la differenza dell'essenza della linea: ma la mancanza assoluta d'angoli, colla quale si determina la figura esterna del circolo, è anche la differenza dell'essenza di questo. Se poi mi si dimanda come si possa scusare Aristotile di questa non perfetta concordanza della divisione della qualità in un luogo con quella che si trova nell'altro, rispondo che non si scusa punto: solo per capire come gli sia potuto succedere, si badi alla natura di questo libro e di quello delle categorie. Commentarii e registri di appunti l'uno e l'altro.

(1) La differenza d'essenza o specifica è quella la quale determinando il genere prossimo, dà la nozione sostanziale della cosa. Aristotile, come espone assai bene il Trendelenburg (« Kat. », p. 55 seg., p. 93), ora pare che l'ascriva alla categoria dell'essenza (Cat. 5, p. 3, a. 21; Top., I, 4, 101, *b*. 18), ora a quella della qualità (Top., IV, 2, 122, *b*. 16; *b*. 128, *a*. 26, VI, 6, 144; *a*. 144; *a*. 19; Phys., V, 2, 226, *a*. 27). D'altra parte, il genere prossimo (Cat., 5, p. 4, *b*. 15), secondo egli stesso dice, determina piuttosto una qualità nell'essenza, che non l'individua sussistenza sua. Di maniera, che, ove la differenza fosse anch'essa qualità, l'essenza si risolverebbe in due caratteri qualitativi. Mi basta accennare la questione: bisognerà studiarla ne' libri settimo e ottavo. Per ora si guardi al cap. XXII, n. 2.

(2) Nel paragrafo precedente ha nominato il *circolo*, e l'ha mostrato capace di una differente nozione di *qualità* da quella che espone qui, e che dichiara aver luogo nell'entità immobili e mate-

meri, verbigrazia, che sono de' *quali*: i numeri composti, per esempio, e non solo quelli che risultano da una somma, ma quegli ancora, di cui sono imitazione la superficie e il solido, vo' dire i tante volte tanti o i tante volte tante volte tanti; e insomma, è qualità ne' numeri quello, che sta nella loro essenza oltre alla quantità. Però, essenza di ciascun numero è quello, che sono moltiplicati una volta per sè stessi (λ): l'essenza del sei, per esempio, non è il due o tre volte (1), ma l'una volta sei: di fatto, sei è una volta sei (2).

---

matiche, quasi lui stesso non avesse applicata loro anche la prima. C'è di certo negligenza: e se val meglio a confessarlo, che ad arzigogolare coll'Afrodisio, pure non s'ha del tutto a credere al Bonitz (« Met. », p. 258) che non s'è avvisto, che se i numeri servono qui ad esempio d'una nozione di qualità, non si vuole però dire, che ne siano l'unico caso.

(1) Il due volte tre, e il tre volte due, già s'intende.

(2) *Qualità* nel secondo senso differisce da *qualità* nel primo in questo: che nel primo vale tutto quello che senza essere nè il genere nè la differenza costitutiva, è contenuto nella nozione stessa come proprietà sua, e ne può esser dedotto. Adunque, in questo secondo senso, la qualità equivale al *proprio*, all'*inerente per sè*, alla *passione per sè*, alla *passione propria* o *particolare* dell'ente, secondo la varia, ma certa terminologia d'Aristotile (« Met. », II, 2, 997, *a*. 27, V, 11, 1019, *a*. 1, VII, 5, 1030, *b*. 19, 31, X, 9, 1058, *a*. 37, *b*. 22, XIII, 3, 1078, *a*. 7, XIV, 3, 1090, *a*. 18, *Anal. Prior.*, I, 7, 75, *b*. 1, *Top.*, I, 4, 101, *b*. 19, 5, 102, *a*. 18 seg. ed altr.).

Ma se per qualità s'intende qui il *proprio*, perchè n'ha dato esempio solo ne' numeri? Perchè, credo, il carattere del *proprio* vi appare evidentissimo, non si potendo non vedere alla prima, come l'essenza di ciascun numero differisca dalle proprietà sue, e pure queste si radichino e contengano in quella.

A quale delle *specie* di qualità, esposte nelle categorie, corrisponde questa di cui si discorre qui? L'Afrodisio, lo Scaino, il Trendelenburg, ne' luoghi citati trovano questa seconda nozione corrispondere insieme colla prima a quella di *forma* e *figura*: l'Aquinate, invece, che esclude affatto la prima dal novero delle specie di qua-

3. - Di più, sono *qualità* tutte le affezioni dell'essenze che si muovono, come a dire caldo e freddo, e bianco e nero, e grave e leggiero (1), ed altre tali, secondo le quali si dice che i corpi s'alterino nel cangiarsi (2).

4. - Di più, la nozione di qualità s'applica alla virtù e al vizio, e, in genere, al male e bene.

5. - Adunque, due sarebbero davvero le maniere, in cui s'intende *qualità*: e di queste una propriissima. Giacchè la qualità prima è la differenza dell'essenza; e fa anche parte di questa la *qualità*

---

lità contemplate nella categoria, crede che solo questa seconda corrisponda a quella quarta. Per me, non so come mai questa seconda sia sola, sia accompagnata, possa corrispondere a quella quarta. Gli è vero, ch'io la intendo d'una maniera diversa dagli altri: giacchè gli altri credono che l'entità immobili e matematiche siano portate non come un esempio e un caso di questa seconda nozione, ma come l'unico esempio e l'unico caso. Io credo, che, guardandole un po' in viso, si riconosce subito, che questa seconda nozione equivale al *proprio*; e perciò non abbia che fare o molto poco colla forma o figura. Altri potrebbe credere che il *proprio*, essendo parecchie volte chiamato da Aristotile una *passione per sè*, s'avrebbe questa seconda nozione di qualità a raffrontare colla terza delle categorie, che è quella di *qualità* passiva o *passione*. Ma basta guardare, per vedere, che lì è considerata sola la qualità passiva sensibile, quella di cui si parlerà più giù al cap. XXI: dove la passione *per sè* è il *per sè* inteso come si dirà al § 4 del cap. XVIII. Io credo adunque, che il proprio come qualità logica ed ideale, implicata nella nozione e non parte sua costitutiva, non è punto considerato nelle categorie: il che non deve punto recar maraviglia, pur parlandosi in quel libro se non di qualità sensibili e reali, e anche la qualità nel primo senso non ci si trovando, se non come determinatrice della forma esterna dell'oggetto.

(1) Vedi Cap. XIII, § 4, a pag. 286, n. 1.

(2) È la qualità *passiva* o *passione*. Si veda il cap. XXII.

ne' numeri: è anch'essa, di fatto, una differenza d'essenze (1), ma che o non si muovano o non in quanto si muovono (2).

6. - Altre qualità sono le affezioni delle cose che si muovono in quanto si muovono, e le differenze de' movimenti. La virtù appunto e il vizio fanno parte di queste affezioni: giacchè manifestano differenze del moto e dell'atto, secondo le quali fanno o patiscono bene o male le cose che sono in movimento. Giacchè quello che può muoversi o venire all'atto d'una maniera, è buono: quello che d'un'altra e all'incontrario, cattivo (3).

---

(1) Parla ora dell'*essenza* de' numeri, ora de' numeri come *essenza*: la prima espressione ci par propria perchè usiamo essenza in un senso preciso e scolastico che non è del tutto, almeno, non è solo quello d'Aristotile; la seconda, come s'è già visto, in parecchi luoghi è schivata perfino da Aristotile come impropria. Si veda cap. 8, § 3 e la n. 2, p. 259.

(2) « Di fatto, l'entità matematiche esistono potenzialmente nelle cose sensibili e soggette al moto; ma però non in quanto si sentano e si muovano ». Vedi « Met. », XIII, 3; Bon., p. 259. La retta interpretazione di queste parole si ricava facilmente dalla n. 3 di p. 290. Credo che il Trendelenburg sia corso tropp'oltre, a ricavare di qui che anche la qualità, fatta notare ne' numeri al § 2, equivalga alla differenza specifica. Bisogna badare, che la qualità, equivalente alla differenza specifica, è chiamata una differenza dell'essenza, e la qualità, rilevata ne' numeri, una differenza di essenze. La qualità-proprietà fa parte della qualità costitutiva dell'essenza; ma non è tutt'uno con questa. Ne' numeri l'essenza è quantità; ma nella quantità stessa di ciascuno si scovrono alcune proprietà che spettano sia a ciascuno sia a parecchi di loro: e che gli costituiscono in alcune relazioni, e ne arricchiscono le nozioni. La differenza specifica è la ragione e la radice della proprietà, perciò quella in un senso *primario* e questa in un senso *secondario*: ma non è a dire, che il secondo sia tutt'uno col primo.

(3) Si scoprono appena in questo § e nel 4°, le due altre specie di qualità annoverate nelle categorie, l'*abito* e *disposizione*, e l'*at-*

7. - Buono e malvagio qualificano soprattutto gli esseri animati, e tra questi, principalmente quelli forniti di facoltà elettiva.

---

titudine ed *inattitudine naturale*. Secondo l'Afrodisio e tutti i commentatori, la prima è chiaramente accennata al § 4, e la seconda sola manca del tutto, perchè n'ha discorso già al cap. XII. Ma chi ricorda che la facoltà di operare bene o agevolmente è uno dei sensi di potenza, mentre qui è data (§ 3) per una nozione generica sotto cui si raccolgono le nozioni di *virtù* e di *vizio*, indicate sotto nome di *abiti* nelle categorie (8, p. 8, *b*. 29), e che il *caldo* e *freddo* che allega ivi (ib. *b*. 36) come *disposizioni*, qui son fatte passare per *passioni*, come, del resto, anche il caldo è chiamato *passione* nelle stesse categorie, vedrà quanto sia difficile d'affermar nulla. Avrò occasione di mostrare, se e quanto ordine ci sia tra tutti questi concetti, distinguendone i termini e precisandone i limiti, ai capi della *disposizione* (XIX), dell'*abito* (XX), della *passione* (XXI) e della *privazione* (XXII): e nella fine di quest'ultimo procurerò di dare un'idea compita di quello che la *qualità* è per Aristotile. Qui mi basta dire, che le altre specie di qualità, annoverate nelle categorie, non sono contrassegnate in questo capo co' loro caratteri specifici, ma con quello che hanno di comune ed identico, in quanto differenze d'atto e di movimento. Che è conforme alla natura di questo luogo; in cui la qualità è chiarita mediante la nozione di differenza, divisa in differenza (primaria e secondaria) dell'essenza e differenza del moto e dell'atto, o altrimenti in differenza ideale (sia immediata, sia mediata, cioè sia costitutiva dell'essenza sia derivante dall'essenza) e in differenza reale (sia del movimento, sia dell'atto, ciò è a dire sia del divenire, sia del modo dell'essere). La qualità, adunque, v'è concepita come quello che fa spiccare la differenza del particolare rispetto all'universale, tanto se l'universale è un'essenza, quanto se è un atto, e come quello, in somma, per dirla col Trendelenburg (p. 92), che distingue l'*indistinto*. Che è la veduta sotto cui il *quale*, come dice Aristotile (« Met. », XI, 6, p. 1063, *a*. 27), appartiene alla natura determinata, mentre il *quanto* è in sè indeterminato.

Capo XV.

RELATIVO

1. - Certe cose si chiamano *relative* alla maniera del doppio rispetto alla metà e del triplo rispetto alla terza parte, e in genere del multiplo rispetto al sottomultiplo, e del più rispetto al meno: certe alla maniera del riscaldativo rispetto al riscaldato, e del disseccativo rispetto al disseccato, e in genere dell'attivo rispetto al passivo: certe altre infine alla maniera del misurabile rispetto alla misura e dello scibile rispetto alla scienza e del sensibile rispetto al senso (1).

1020. B. 26.

---

(1) Il relativo quantunque sia sempre annoverato nel quarto luogo, ed Aristotile la dichiari esplicitamente la meno essenza delle categorie *posteriore* al *quanto* ed al *quale* (« Met », XIV, I, 1088, *a*. 23), pure nel libro delle categorie, non si vede perchè, è messa per terza. Dico che non si vede, ma non vo' già dire che non si sia creduto di vederlo; anzi, tra gli altri, Porfirio ci ha trovato un perchè profondo, ed è, che il *quale* deva esser posposto al relativo, perchè è una determinazione posteriore e conseguente all'ammissione della *relazione* nel *quanto*. Il che nè mi par vero nè di certo è vero per Aristotile, la cui nozione del relativo ha luogo nella qualità non meno che nella quantità: ed è sottordinata all'una e all'altra (vedi Trendelenburg: « Kat. », p. 118; Brandis, p. 338).

Comunque sia del posto, ci ha differenze di più rilievo dalla maniera nella quale questa relazione è trattata nelle categorie, a quella con cui è trattata qui. Per ispiegare la differenza e parecchi difetti de' due luoghi, niente serve meglio delle parole colle quali Aristotile chiude il capo corrispondente delle categorie: « Forse, gli è difficile di mettere fuori una dottrina precisa su tali materie senza

2. - Que' primi *relativi*, che implicano numero, esprimono relazioni o assolute o determinate, e queste o co' numeri stessi o con una unità. Il doppio,

---

tornarci su più e più volte: comunque, non è inutile di aver ventilato que' dubbi che le concernono ».

Per rendersi, però, una ragione più netta di quelle differenze che dovrò notare nel seguito, si badi che il criterio per la determinazione de' relativi è diverso qui da quello che sia nelle categorie. In quest'ultimo è solo grammaticale: e Aristotile principiando dal dichiarare, che sia relativo ogni termine, che ha bisogno del complemento d' un caso genitivo o d' un dativo, ne dà parecchi esempii, fino a che, urtato in que' genitivi, che son complemento d'un nome sostantivo, come a dire, la mano di un uomo, per non incorrere nell'assurdo di ridurre a relativo ogni *sostanza*, emenda la definizione stessa del *relativo*. Lascia stare il criterio *grammaticale*, con solo il quale, non potendosi distinguere il genitivo di oggetto da quello di *soggetto*, si ridurrebbe a relativa ogni cosa: e pigliando invece a criterio l'*essenza stessa* della cosa, definisce che si deva tenere per *relativo* non ogni termine che ha il complemento d'un caso, ma ogni termine la cui essenza consista nel riferirsi a qualcosa, d'una certa maniera, ogni termine il di cui essere sia tutt'uno col suo riferirsi a qualcosa. Dietro la qual norma s'hanno a escludere da' relativi le sostanze, come a dire il capo, la mano; giacchè la loro essenza è intelligibile in sè, nè consiste nella loro relazione: di fatto, ad avere una nozione determinata di cosa sono, non s'ha insieme di quello di cui sono, dove non si può ammettere una nozione certa e determinata al più grande, al più piccolo, al doppio, senza averla di ciò di cui si dice più grande il più grande, più piccolo il più piccolo e doppio il doppio.

Quest'ultima definizione del relativo è quella che serve qui di criterio: però s'ha ad intendere largamente. Perchè due termini siano relativi, non bisogna per forza, che l'essenza del primo consista nella sua relazione col secondo, e quella del secondo nella sua relazione col primo, come è il caso tra il doppio e la metà, ma basta che sola l'essenza dell'uno dei due consista nella sua relazione coll'altro, quantunque l'altro stia da sè, come è il caso tra la scienza e lo scibile o la misura e il misurato (vedi § 7). Di fatto, nella definizione non si dice, che i termini relativi siano quelli la cui essenza consista nel riferirsi l'uno all'altro, ma bensì che sia relativo quel termine la cui essenza consista nel riferirsi a qualcosa.

Ammessa questa definizione e questa distinzione tra relativi, Aristotile li divide in tre specie: nelle due prime delle quali i relativi sono intesi alla prima maniera, nell'ultima alla seconda.

per esempio, è un numero determinato con relazione ad una unità; e invece il multiplo implica bensì relazione numerica ad una unità, ma però di numero non determinato, non di tale, vo' dire, o di tal altro numero. Invece una quantità numerica che contiene un'altra quantità colla metà di questa, ha verso la quantità contenuta una relazione di numero determinato: mentre una quantità che contenga un'altra quantità e una parte di quest'altra, ha una relazione indeterminata, come quella del multiplo coll'unità (1). Il *più*, poi col *meno* è in una relazione numericamente affatto indeterminata; giacchè il numero è proporzionale, mentre la relazione del

1021. A.

(1) La prima specie è una relazione puramente numerica; ed accennata del pari per la prima nelle categorie, è più minutamente spiegata in questo luogo quantunque non in maniera che escluda ogni dubbio. Costerebbe tempo e sarebbe sprecato, a dichiarare, quanto, dove e come l'interpretazione di cui mi sono persuaso io, differisca da quella di cui si sono persuasi altri: perciò mi contenterò di dire la mia. Credo che relazione *assoluta* (§ 2, v. 2) e *relazione numerica affatto indeterminata* (v. 15) sia tutt'uno, equivalga alla relazione del più col meno, e si deva distinguere dalla *relazione determinata*. Questa ultima poi si distingue in due altre: giacchè la quantità d'eccesso o difetto del numero, di cui la relazione con un altro è espressa con *l'uno* o col *numero*, può essere o determinata, com'è il caso, nella prima relazione del doppio colla metà $\left(1 : \frac{1}{2}\right)$ e nella seconda dell'intero e metà colla metà $\left(1 + \frac{1}{2} : \frac{1}{2}\right)$, o indeterminata, come è il caso nella prima relazione del multiplo col sottomultiplo $\left(\frac{x}{1} : \frac{1}{x}\right)$, e nella seconda dell'intero ed una parte colla parte $\left(1 + \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}, \text{ecc.} : \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}\right)$. Come si vede, son tutti casi di relazioni geometriche tra' numeri. Chi non si contentasse di questa mia interpretazione, consulti l'Afrodisio, p. 716, *a*. 16 seg., Thom. Aq., p. 71, v. I, seg., Lect., XVII; Scayno, p. 216; Schwegler, III, p. 229; Trendelenburg, « Kat. », p. 122; Bonitz, p. 260.

più col *meno* implica un numero non proporzionale: di fatto, il *più* rispetto al *meno* è un tanto e qualcos'altro. Questo vuol appunto dire indeterminato: giacchè il qualcos'altro può essere, secondo i casi, e uguale e non uguale al *meno* (1).

3. - Adunque, tutti questi relativi implicano la nozione di numero, ed esprimono affezioni di numero. Fanno lo stesso, d'un'altra maniera, anche l'ugualità, la similitudine e l'identità; giacchè implicano tutte la nozione d'unità. Di fatto, sono *identiche* le cose di cui è una l'essenza, *sìmili* quelle di cui è una la qualità, *uguali* quelle di cui è una la quantità. E l'unità è principio e misura del numero: di maniera che tutti questi relativi implicano bensì la nozione di numero, ma non tutti della stessa maniera (2).

---

(1) Queste ultime parole sono un pochino oscure, non perchè il pensiero sia perplesso, come è parso al Bonitz (p. 210), ma per essere state scritte senza diligenza e proprietà. Vuol dire, per servirmi delle parole stesse del Bonitz, che « si superans superato universe opponimus, mensuram qua utrumque metiamur vel rationem qua alterum superetur ab altero, non definimus: ea mensura quoniam definienda erat per numeros, nec certis quidem numeris circumscripta haec est ratio ». Ora, per dire ciò, adopera frasi ripugnanti, « ogni *numero* essere proporzionato, e queste relazioni esprimersi mediante *numero non proporzionato* ».

(2) Anche nelle categorie è posta tra' relativi l'uguaglianza e la simiglianza, quantunque non ridotta come qui, alla numerica. S'intenda non che l'uguale sia relativo al disuguale, o il simile al dissimile, o l'identico al diverso, giacchè son termini posti nell'opposizione di privazione ed abito, e non nella relativa (vedi «Anal. prior.» I, 46, p. 52 *a*. 15); ma invece che la relazione corra tra due termini, tra' quali ci sia uguaglianza o disuguaglianza, similitudine o dissimilitudine, identità o diversità. Come, secondo ha mostrato nel libro IV, 1, questi opposti si riducono all'*uno* e al *più*, è evidente che la relazione che mettono tra' termini, si deva e possa ridurre ad

4. - I relativi d'attività e passività implicano la nozione sia di potenza attiva e passiva, sia d'atti delle potenze. Il riscaldativo, per esempio, si riferisce al riscaldabile, come potenza: e viceversa, quello che riscalda a quello che è riscaldato e quello che secca a quello ch'è seccato, si riferiscono come agenti. Invece non c'è atti de' relativi numerici, se non di quella maniera che s'è detta altrove (1):

---

espressione numerica ed uniformare a tutte le varietà di questa. Qui s'osservi, quello che ho già fatto osservare nella nota del cap. XIII: la precedenza della quantità discreta, e la terminazione della continua per mezzo suo. S. Tommaso a questo luogo (p. 71, v. J, Lect. XVII, *b*) l'enuncia così: « Sciendum est quod omnis mensuratio, quae est in quantitatibus continuis, aliquo modo derivatur a numero: et ideo relationes, quae sunt secundum quantitatem continuam, etiam attribuuntur numero ».

(1) Cosa voglia dire cogli *atti* de' numeri, non è ben chiaro. L'Afrodisio (p. 718, *a.* 35 seg.) ha già due interpretazioni: l'una che per *atto* del numero s'intenda l'atto di chi gl'intende e per il quale sono; l'altra, che si dica atto del numero, non perchè agiscano essi stessi e patiscano, ma perchè non ci ha azione o passione nella quale l'agente e il paziente non si trovino in una proporzione esprimibile per via di una relazione numerica: in questo caso l'*altrove* indicherebbe qualcuno de' trattati contro i Pitagorei, che appunto attribuivano a' numeri per sè la qualità d'agenti e di pazienti. Quest'ultima interpretazione è accettata da Asclepio (p. 719, *a.* 28): luogo dal « Met. », IX, 9, 1051, *a.* 30 (*la cagione si è che l'atto è pensiero*) e ricevuta dal Brandis (« Arist. », p. 372). L'Aquinate (p. 72 r. D. Lect., XVII, d.) invece, seguito dallo Scoto, crede che gli atti de' relativi numerici siano le operazioni aritmetiche: l'Alense, d'altra parte, seguito dallo Scayno, (p. 217), ha creduto che Aristotile, qui senza dubbio si riferisca al significato di potenza, che ha accennato nel cap. XII, § 13, e che *atto* di numero sia il contrapposto di *potenza di numero* e perciò valga la *moltiplicazione*. Questa è l'opinione messa avanti dallo Schwegler (III, p. 230), e anche senza l'unica prova di quella citazione del cap. 12 che le si può dare. A me pare la più probabile; giacchè nella prima dell'Afrodisio l'atto appartiene al soggetto pensante, e non so come col dire che ci sia *atti* de' numeri, si possa voler dire, che i numeri siano atti

gli atti, di certo, che implicano movimento, non gli competono.

5. - De' relativi che implicano potenza, certi implicano anche tempo: così la relazione di quello che ha fatto, con quello ch'è stato fatto, e di quello che dovrà fare, con quello che dovrà esser fatto. E così appunto il padre si dice padre del figliuolo: l'uno ha fatto, l'altro ha patito qualcosa.

6. - C'è di più alcuni relativi, che implicano privazione di potenza, come *impotente*, e tutti gli altri vocaboli simili, per esempio, *invisibile* (1).

7. - Ora, codesti relativi che implicano numero e potenza, son tutti relativi, perchè ciascun di loro nella nozione stessa, nella quiddità sua si dice dell' altro, e non perchè qualcos' altro implichi relazione con esso: invece, il misurabile, e il conoscibile e il pensabile si chiamano relativi perchè qualcos' altro implica relazione con essi (2). Giacchè

---

del pensiero. Pure, come non si trova usato *atto* di numero in contrapposto a *potenza* di numero, si potrebbe dubitare, se sia usato qui. Comunque, Aristotile ha voluto dire, che ne' numeri non c'è potenza nè atti reali: e perciò i relativi numerici differiscono da quelli di cui discorre qui al § 5.

(1) L'*invisibile* si riferisce a quello che non si può *vedere*, come il *visibile* a quello che si può vedere. La potenza per essere concepita negativamente ovvero per esser detta mancare ad un soggetto, non perde la natural relazione che ha coll'oggetto proprio. Questa osservazione si applica alle due ultime specie di relativo; perciò, dovrebbe, secondo l'ordine migliore, essere allogata più giù.

(2) Ecco il senso nel parer mio. Nel doppio è inclusa una relazione colla metà; e in questa una relazione col doppio: nell'atto a riscaldare è implicata una relazione coll'atto ad essere riscaldato, e

pensabile vuol dire quello che il pensiero ha ad oggetto: se non che il pensiero non è un relativo con quello, che il pensiero ha ad oggetto; altrimenti si

---

in questa una relazione con quello, e l'essenza di ciascuno di questi termini è la stessa sua relazione coll'altro. Invece nel pensabile, nel conoscibile e nel visibile è inclusa una relazione col pensiero, colla scienza e colla vista, ma nel pensiero, nella scienza, nella vista non è già inclusa una relazione col pensabile, lo scibile, e il visibile. In somma, gli altri relativi son relativi con termini, che daccapo si riferiscono a loro, come essi si riferivano a quelli: questi, invece, son relativi con termini, a' quali essi bensì si riferiscono, ma che da parte loro non si riferiscono ad essi. Di fatto, nel pensabile è inclusa una relazione col pensiero; giacchè *pensabile* ed oggetto del *pensiero* fanno tutt'uno: ma il pensiero non si riferisce già al *pensabile,* ma immediatamente al reale. Se si riferisse al pensabile, si dovrebbe dire « il *pensiero* è del *pensabile* », che sarebbe un *bis in idem*; si vede chiaro chi a *pensabile* surroghi *oggetto del pensiero*: di fatto, quell'enunciazione equivarrebbe in quest'altra: « il pensiero è dell'oggetto del *pensiero* ». Così la *vista* non è del *visibile*, ma del *colore* o della *luce*.

La difficoltà di questo luogo consiste in ciò, che l'enunciazione generale nella prima parte del paragrafo della natura di questa terza specie di relativi, parrebbe voler dire appunto il contrario di quello che ho detto io: se non che è troppo indeterminata per poter pretendere a servire di norma nell'interpretazione, e perciò invece di giovarci della formola per capire gli esempii, bisogna aiutarci cogli esempii per capire la formola. Ora, pigliando questi a guida, risulta appunto la mia interpretazione: dietro la quale, la formola per essere esatta, dovrebb'essere stata enunciata così: « i relativi della terza « specie son quelli che implicano relazione con qualcosa, che non « l'implica con essi, di maniera che si distinguono da quelli delle « due altre specie in questo, che negli altri i termini implicando « relazione reciproca, l'uno è determinato dall'altro e l'altro dal- « l'uno: dove in questi ultimi l'uno è determinato dall'altro perchè « ha relazione con esso, e l'altro non è determinato dall'uno, per- « chè non consiste in una relazione con questo ». Invece gli altri commentatori, pigliando la formola da sè, l'hanno intesa come se equivalesse a dire, che nella terza specie de' relativi l'oggetto determina l'atto, dove nella seconda la potenza determina l'oggetto (Trendelenburg, « Kat. », p. 122); di maniera, che nella terza resti qualcosa nell'oggetto oltre la sua relazione coll'atto, e nella seconda non resti nulla. È vero, che così è: ma a persuaderci che non sia

direbbe due volte il medesimo. E del pari, se si dimanda di che sia vista la vista, non si risponderebbe, quantunque sarebbe anche vero: « *di ciò che la vista ha ad oggetto* »: ma le si darebbe per oggetto il colore o qualcos'altro simile. A quella maniera, si direbbe due volte la stessa cosa: *la vista è di ciò che la vista ha ad oggetto.*

B.

8. - I relativi adunque, che si dicono di per sè, certi si dicono di questa maniera, altri, quando siano in que' casi i loro generi: la medicina, per esempio, va tra' relativi perchè il suo genere, la scienza, pare che s'annoveri tra' relativi (1).

---

questo il carattere, che l'Aristotile rileva in questo luogo, basti l'osservare, che sarebbe un carattere buono a distinguere la terza specie dalla seconda, ma non già la terza dalle due prime. Oltre di che, non si capirebbe, come non dirò gli *esempii*, ma quello che Aristotile fa osservare negli *esempii*, servirebbe a dimostrarlo. Appunto per questo gli esempii si son dovuti poi interpretare in disparte della formola che esemplificano: al che ha cooperato e servito l'ambiguità della frase greca colla quale poteva essere inteso sia che il pensiero non ha relazione col *pensabile* come ho inteso io, sia che non l'abbia col *pensante*, come hanno inteso tutti gli altri, dal Bonitz in fuori (« Met. », p. 260: del Trendelenburg dubito: vedi « Kat. », p. 119 e 122). Quantunque sia pure evidente, che a intendere che il pensiero non ha relazione col pensante, oltre che gli è falso anche per Aristotile (vedi « Top. », IV, 4, p. 123, 33; l'Afrodisio, p. 719 *b.* cita anche Teofrasto), s'avrebbe una sentenza che non serve punto a schiarire la natura relativa del *pensabile*, e nella quale non ci ha *bis in idem* di sorta (vedi Scaino, p. 218).

(1) « Invece nelle categorie (cap. 7, p. 6, *b.* 2), e nella Topica (IV, 4, p. 124, *b.* 39) *abito e disposizione*, in universale, sono annoverati tra' relativi e del pari la scienza specie dell'abito: perchè hanno sempre bisogno dell'oggetto, per ricevere un contenuto. Per il contrario, quando la nozione della scienza, col ricevere l'oggetto in sè, piglia forma e limite di una specie particolare, allora, grammaticamente, diventa enunciabile per sè medesima e s'annovera non

9. - Di più, si dicono relativi que' termini, a norma de' quali si chiamano relative le cose a cui s'applicano: l' *uguaglianza*, per esempio, per via dell'*uguale*, e la *similitudine* per via del *simile* (1).

10. - C'è poi de' relativi per accidente. L'uomo, per esempio, sarà un relativo, perchè per accidente doppio, che è un relativo: o la bianchezza, se ad una stessa cosa accada d'esser doppia e bianca (2).

---

più tra le nozioni relative, ma tra le qualitative: *grammatica*, per esempio (Categ., c. 8, p. 11, *a*. 20; Top., IV, 4, p. 124,*b*. 15) ».

Nel X, 6, 1056, *b*. 34 usa la denominazione di *relativo per sè* in un senso alquanto diverso, giacchè esclude da *relativi per sè* quegli appartenenti alla terza specie. La varietà di linguaggio va notata; ma non è qui di verun rilievo.

(1) Come non so intendere il § 3, se non alla maniera detta nella not. 3, non so a dirittura vedere cosa aggiunga questo § 9.

(2) Veda, chi vuole, il sunto di tutti questi sensi del *relativo* nel sommario del capo. Qui aggiungerò, che nelle categorie, oltre ai relativi numerici e all'uguaglianza e similitudine, sono allegati per esempii di altre maniere di relazioni l'*abito*, la *disposizione*, il *senso*, la *scienza*, la *posizione* e infine alcuni nomi *sostantivi*, come quello di *servo*, di *padrone*, di *capo*, di *timone*, che del resto, mediante quel miglioramento accennato dalla nota 1 nella definizione stessa della relazione, son poi levati via dal novero dei relativi. Ora, a lasciare questi ultimi e que' primi, e a cercar posto per gli altri nelle due altre specie di relativi distinte in questo capo, si trova facilmente da allogare l'*abito* e *disposizione* nella seconda specie, e il *senso* e *scienza* nella terza: ma non c'è da situar bene la *posizione*, anzi non ci sarebbe da situarla punto, se non si volesse dire, che il *ponibile* sia l'oggetto della *posizione*, pure la posizione non si riferisce al *ponibile*, ma immediatamente *al reale* stesso ch'è posto.

Nella « Topica » (IV, 4, p. 125, 33) si fa de' relativi una distribuzione affatto diversa da quella del presente capo; della quale parrebbe che Aristotile poi non si sia punto servito. Vi distingue i relativi in quelli che s'hanno a trovare per forza in o intorno a que' termini a' quali si riferiscono, come l'abito, la disposizione ecc.; in quelli che ci si possono trovare, come lo scibile nell'anima, quando essa stessa sia l'oggetto della scienza; e in quelli, finalmente,

Capo XVI.

PERFETTO

1021. B. 16. 1. - *Perfetto*, in un senso, si chiama quello al di fuori di cui non si può trovare nessuna sua parte che gli appartenga: per esempio, tempo perfetto di

---

che non ci si possono trovare per nessun modo, come il contrario nel suo contrario, o la scienza nello scibile quando lo scibile non fosse l'anima stessa o l'uomo. Questa distinzione abbraccia tutto il giro di quella di questo capo: giacchè è facile vedere, che le due prime specie de' relativi qui distinte convengono nel carattere della prima distinta nella « Topica », non potendosi i due ultimi caratteri delle altre due specie della « Topica » riscontrare se non nella terza di quelle distinte qui.

Nella « Fisica » (III, 1, 200, *b*. 28) son distinte sole due specie di relativi: la prima e la seconda di quelle distinte qui: omessa perciò la terza. Invece più giù nella « Metafisica » (X, 6, p. 1056, *b*. 34) si troveranno distinte bensì solo due specie, ma di maniera che la prima comprenda la prima e la seconda di quelle annoverate qui (vedi nota 1).

Altrove, negli « Elenchi Sofistici », (6, 13, p. 173, *a*. 5), dice che alcuni concetti, i quali non sono per sè relativi, predicati di quello, a cui vanno attribuiti debitamente, rivelano nella lor nozione una relazione. Così il dispari, la cui essenza non consiste in una relazione, predicato del numero, equivale a numero, che diviso in due parti, ha di resto un'unità tra le due sue parti, le quali perciò stanno in una relazione tra loro. Così a parecchie sostanze, quantunque per sè siano escluse dal novero de' relativi, pure può appiccicarsi una relatività, in quanto investono la relazione che la cosa posseduta ha col possesso, o la parte col tutto: la qual relazione, se non è intrinseca alla nozione stessa, la relatività è meramente accidentale (§ 10): dove, nel caso, che la sia intrinseca, è una relatività che s'ha a distinguere da tutte e tre le specie distinte in questo capo.

Infine nella « Fisica » (II, 2, p. 194, *b*. 8) la relatività è ascritta a dirittura alla *materia*: giacchè ad una specie diversa, ci si dice,

ciascuno è quello, al di fuori di cui non si può trovare nessun intervallo di tempo, che sia parte di quel tempo (1).

2. - E ancora perfetto implica la nozione di virtù e di bene: ed è quello, che, avuto riguardo al suo

---

si riferisce diversa materia. Ora, neppure questa relazione della forma colla materia si può comodamente allogare in una delle tre specie: e quantunque sia affine alla seconda in cui si trova la relazione dell'attivo col passivo, pure la trascende, perchè questa ultima relazione spetta alla categoria della qualità, e l'altra a quella dell'essenza.

Codesti sono non so se i resti o gli apparecchi d'una teorica compita della nozione del *relativo*: tali e quali si trovano in Aristotile. Non mi par pio di levar loro la lor forma, e servirsene ad alzar un edificio. Pure chi volesse, dovrebbe badare a queste norme.

La relazione è un accidente dell'ente e come un suo rimettiticcio. (« Eth. Nic. », I, 4, 1096, *a*. 21). Perciò seguita l'ente in tutte quante le sue forme, e spetta a ciascuna categoria, secondo che ciascuna n'è capace. L'ente ha del relativo, sempre che non ha in sè tutto quello che gli bisogna per essere pensato; ma dal non avere in sè tutto al non avere in sè nulla, dal non potere essere pensato del tutto in sè al dover essere pensato del tutto in altro, c'è un bel tratto, e lungo questo tratto s'ordinano i diversi gradi di relatività. Alla sostanza spetta il minimo: non le si appiccica la relatività, se non in quanto si predica. Nella quantità e nella qualità si trovano tutti: giacchè oltre a quello, simile alla sostanza, che spetta a loro in quanto categorie non sostanziali dell'ente, possono ravvisarsi in esse due altri gradi di relatività. Quello in cui la relazione è pensata necessariamente in uno de' termini ma non necessariamente nell'altro, di maniera che i due termini non consistano l'uno nell'altro: e l'altro, in cui la relazione è pensata necessariamente nell'un termine e nell'altro, ed ambedue consistono solo e per intero nella loro relazione. Questa seconda è o qualitativa o quantitativa, quest'ultima è o mediatamente o immediatamente numerica.

Appunto questa è la via presa dagli Scolastici per ordinare tutta quanta la teorica di relazione a Aristotile. S può vedere da Ammonio, da Simplicio e da David: l'ultimo de' quali allega l'autorità grandissima di Andronico Rodio, il quale per la natura appiccicaticcia della relazione, voleva, che si collocasse per l'ultima delle categorie.

(1) Il perfetto quantitativo. (Afrod., 721, *a*. 25).

genere, non ha eccesso di sorta: medico perfetto e flautista perfetto, per esempio, diciamo quando, a norma della specie della propria loro virtù, non manchi lor nulla (1). E, di lì trasferendo a' vizii, diciamo del pari calunniatore perfetto, e ladro perfetto: poichè li chiamiamo perfino buoni, *buon ladro, buon calunniatore*. E la virtù è una perfezione: giacchè ogni cosa allora è perfetta, ed ogni essenza allora perfetta, quando a norma della specie della propria virtù, non le manchi veruna parte della sua grandezza naturale.

3. - Di più, le cose, che conseguiscono il vero lor fine, si chiamano finite, o altrimenti perfette: giacchè per via dell'avere il fine son finite o perfette. Di maniera che poichè il fine è qualcosa d'ultimo, noi, trasferendo al cattivo, diciamo, *s' è perfettamente perso* e *perfettamente guasto*, quando non manchi più nulla alla corruzione ed al male, ma sia l'estremo punto. E appunto per questo, la morte, per traslato, si chiama fine, perchè sono tutte e due cose ultime. Fine, però, è anche l'ultima causa *per cui* (2).

---

(1) Il perfetto qualitativo. Ib.

(2) Quest'argomento è più chiaro, ma non meglio disposto nel greco. Quella maggiore chiarezza non proviene da altro se non dall'essere τέλος, *fine*, il radicale di τέλειον, *perfetto*: ho cercato di provvedere alla meglio coll'aggiungere *finito* a *perfetto*. Comunque sia, questa evidenza maggiore non iscusa i difetti di questo luogo. La ragione, per la quale si chiama perfetto quello che ha conseguito il fine, è ciò che ha posto da ultimo quasi non avesse niente che fare col resto del discorso. Di fatto, l'equivalere *fine*

4. - Le cose, dunque, si chiamano perfette di per sè in tanti sensi: alcune per il non mancare di nulla a norma del bene, e non avere eccessi, nè cercare qualcosa che loro spetti, al di fuori: altre in universale, per il non avere eccesso in quel genere al quale appartengono, nè essere di loro nulla al di fuori: altre infine, perchè, a norma di queste, o facciano o abbiano qualcosa di simile, o ci si conformino, ovvero si enuncino d'una qualunque altra maniera in relazione al perfetto ne' suoi sensi primarii (1).

1022. A.

---

al *bene* o alla *causa finale* (I, 3, 983, *a*. 31), fa che si chiami *perfetto* chi l'ha conseguito. In quegli esempii, invece, che ha introdotti fuor di luogo, e ne' quali *perfetto* è trasferito al male, *fine* ha tutt'altro senso; di qualcosa d'ultimo, non di *finale*, o ordinato al *fine*.

(1) Si potrebbe perfino supporre che in questo § ci sia qualcosa di guasto: perchè non può riassumere peggio tutto quello che precede. Le due prime specie di perfetto, che v'annovera, appena combinano colle due de' §§ 1 e 2: si potrebbe dire che la seconda sia il perfetto quantitativo, e la prima il perfetto qualitativo: ma mi pare più probabile che nello scrivere questo paragrafo si sia presentato avanti alla mente di Aristotile un altro criterio che non si può bene distinguere qual sia. La terza specie di perfetto, distinta nel § 3, non è punto riassunta nel § 4: e il perfetto, in un senso secondario, è aggiunto di nuovo.

Questi sensi secondarii sono espressi colla formola generale, enunciata nel libro IV, 2, § 8, 1004, *a*. 30.

Capo XVII.

TERMINE

1022. A. 4.

1. - Si chiama *termine* 1° la parte estrema di ciascuna cosa, quella prima (1), al di là della quale non c'è nulla e al di dentro della quale c'è tutto: 2° e quello che sia forma d'una grandezza o di cosa fornita di grandezza: 3° e il fine di ciascuna cosa (che è quello a cui s'indirizza, e non quello da cui si deriva il movimento e l'azione, e talora è insieme *quello da cui*, e *quello a cui* o *la causa per cui cagione* (2): 4° e l'essenza, la quiddità di ciascuna cosa (μ): giacchè questo è il termine della cognizione; e se della cognizione, anche della cosa.

2. - Di maniera ch'è manifesto, che in quanti sensi si dice *principio*, in altrettanti si dice *termine* ed anche più: perchè ogni principio è un termine, ma non ogni termine un principio (3).

---

(1) Dice *prima*, secondo l'Afrodisio (p. 721, *b*. 41), per escludere il termine dalla parte. No, davvero: ma per determinare che il termine in quello in cui si considera sia parte, sia tutto, ha ad essere un primo. Invece, nel secondo significato, termine equivale al limite dell'oggetto *reale*.

(2) Nel mondo, Iddio è quello da cui procede e quello a cui s'indirizza il movimento: e nell'atto volitivo il bene che si vuol conseguire, è il principio movente e la causa finale dell'azione. Vedi la nota (λ) in calce al libro: e l'Afrod., l. c.

(3) Essendo corrispettive le nozioni di *termine e principio*, dovrebb'essere pur vero, che a ciascuna cosa, alla quale sotto una ve-

CAPO XVIII.

QUELLO PER CUI

1. - *Quello per cui* (1) s'intende di più maniere. In una, è la specie e l' essenza di ciascuna cosa; quello per cui uno è buono, è il bene stesso; in un'altra, quello in cui per primo qualcosa si genera di sua natura, come il colore nella superficie. Ora *quello per cui*, nel primo senso, è la specie; nel secondo è come la materia, il sostrato primo di ciascuna cosa.

1022. A. 14.

2. - In genere, il *quello per cui* avrà tante maniere d'essere, quante n'ha *causa*: giacchè e' si dice, che è ciò per cui è venuto, o per causa di che è venuto? e che è ciò per cui ha paralogizzato o

---

duta si dice *termine*, sotto l'opposta si dica *principio*. Se non che invece, non solo come si dice qui, talora non s'usa *principio*, dove s'userebbe *termine*: di fatto, si dice *termine* e non *principio* del movimento, quello dove finisce, mentre si può dire *termine* e *principio* quello dove s'inizia (§ 1, Th. Aquin., p. 73, G. Lect., XIX c,); ma ancora, s'usa *principio* in parecchi casi ne' quali *termine* non converrebbe, come chiunque può ricavare dal § 1. Son varietà d'usi, quasi universali, di cui sarebbe lungo rintracciare le *ragioni*. Mi basti aggiunger qui, che i tre sensi di *termine* qui specificati sono quelli in cui si contrappone a causa o principio materiale (1), a causa o principio ideale (2, 4), e a causa o principio finale: son forse i soli, in cui l'uso di termine e di principio è affatto promiscuo.

(1) Καθ' ὅ nel greco, *secundum quod* nella lingua Scolastica. Si dice *secondo un'altra* o *per un'altra* ogni cosa che abbia in un'altra la condizione della realità o dell'intelligibilità propria. Di maniera, che il § 2 non ha bisogno di schiarimento.

sillogizzato ovvero che è la causa del sillogismo o del paralogismo?

3. - Di più, *quello per cui* si dice per indicare posizione: *per cui s'è fermato*, o *per cui cammina*: con tutte queste espressioni si vuol intendere posto e luogo (1).

4. - Perciò è necessario, che anche il *per sè* s'intenda di più maniere. Di fatto, il *per sè*, in un senso, si dice la quiddità di ciascuna cosa: Callia per sè, per esempio, vale la quiddità di Callia (v): in un altro senso, di tutto quello che si trova nel *che è*: Callia, verbigrazia, è animale per sè; giacchè l'animalità sta nella sua nozione; di fatto, Callia è *animale*.

5. - Di più, si dice, quando una cosa è o tutta o in una sua parte ordinata propriamente e primariamente a riceverne un'altra in sè stessa: la superficie, per esempio, è bianca per sè stessa, e l'uomo vive per sè: giacchè l'anima è una parte dell'uomo, nella quale per la prima è la vita (2).

6. - Ancora, di quello di cui non c'è causa diversa. Perchè dell' uomo c' è bensì parecchie cause, l'*animale*, verbigrazia, il ***bipede***: ma pure l'uomo è *uomo per sè* (3).

---

(1) Questo significato locale, affatto grammaticale, non ha che far nulla co' precedenti.

(2) Vedi a p. 221 n. 5 del cap. 1, § 1, II.

(3) Equivale al primo senso del § 4: fuori che nel primo il *per sè* dinota l'inerenza dell'essere a cui s'attribuisce, della propria

7. - Inoltre, tutto ciò che inerisce a una sola cosa e in quanto sola: perciò quello che è separato, è *per sè* (°).

Capo XIX.

DISPOSIZIONE

Si chiama *disposizione* la collocazione delle parti d'una cosa (1), o in ordine al luogo (2), o alla potenza (3), o alla specie (4): giacchè una *posizione* B.

---

causa ideale; in questo quarto l'inerenza della propria causa reale. Si badi che in questi due sensi il *per sè* s'oppone al *per altro*: perciò in questo libro, sono chiamati *per sè* tutti i sensi primarii di una parola, e *non per sè* tutti i secondari. Negli altri due sensi notati al § 4 e 5 il *per sè* s'oppone al *per accidente*. Perciò, secondo la prima maniera d'intendere il *per sè*, s'ha a dire che sola la categoria dell'essenza dinota l'*ente per sè*: e invece secondo l'altra maniera, che tutte le categorie dinotano *per sè* l'ente, giacchè l'ente ha, come ente, tutti que' sensi; nessuno de' quali gli si attribuisce accidentalmente.

(1) Si badi, che il carattere comune di ogni disposizione è attinto da quello che ci ha di materiale in una cosa, le *parti*, e non da quello che ci ha di formale, l'*intero*.

(2) Come in un esercito la disposizione delle truppe; in una casa quella delle stanze. Afrod., p. 724, *a*. 17, seg.

(3) L'ordine delle potenze in un ente: così l'anima ha ordinato in sè le potenze nutritive, animali, intellettive. (Afrod., ib.). Mediante quest'ordine diventa capace di fare , di patire, e in un corpo è analogo all'ordine locale delle parti. Così si concilia l'interpretazione del Filopono (Scaino, p. 224). Il Bonitz (*Met.*, p. 207) sofistica un pochino: vedi il Trendel. *Kat.* pag. 96.

(4) L'Afrodisio (1, c.) intende per *specie* la *forma esterna*, e porta ad esempio di questa terza maniera di *disposizione* la forma d'una statua. Se Aristotile avesse voluto dir questo, avrebbe probabilmente aggiunto la parola *forma* (μορφή) a quella di *specie*.

bisogna che ci sia, come lo dice il nome stesso di *disposizione*.

Capo XX.

ABITO

1022. B. 4. 1. - In un senso, *abito* s'intende come un atto di chi ha e di quello ch'è avuto, quasi fosse un'azione e un movimento: giacchè come quando qualcosa fa e qualcos'altro è fatto, c'è di mezzo la fattura, e così tra l'avere la veste e l'essere avuto della veste c'è di mezzo l'*abito*. L'*abito*, in questo senso, è chiaro che non si può *avere*: altrimenti, s'andrebbe all'infinito, se di cosa avuta si potesse aver l'abito (1).

(Vedi Bonitz, l. c.). Val meglio intendere col Trendelenburg, (l c.) per collocazione delle parti secondo la specie l'ordine che hanno nella nozione, del quale Aristotile dice negli « An. Post. », II (13, 97, *a*. 23) che, nel costruire una definizione per via di divisioni, bisogna aver l'occhio a tre cose, a prendere quei caratteri che se ne predicano nell'essenza, *ordinarli* qual prima e qual dopo, e non ometterne veruno.

Gli Scolastici intendevano diversamente queste tre maniere di *disposizioni*: la prima dietro Averroe (p. 133), credevano che equivalesse alla categoria dell'*ove*: la seconda, poi, Averroe la faceva equivalere alla disposizione sotto il rispetto di quantità; e l'Aquinate (p. 74 v. 6 Lect. XX, *a*., e dietro a lui, lo Scoto, p. 190) a quella sotto il rispetto di qualità; la terza, viceversa, per Averroe, era la *disposizione quantitativa*, e per i due scolastici, la qualitativa. La scolastica è vera: e conforme alla mia, dalla prima maniera in fuori, rispetto alla quale credo che Averroe e gli Scolastici sbagliassero.

(1) Questo primo significato d'*abito* è quello che gli spetta naturalmente come nome verbale e nozione relativa. Ma considerato

2. - In un altro senso, si chiama *abito* la disposizione, per la quale una cosa disposta d'una certa maniera, è bene o male disposta, sia considerata in se stessa, sia rispetto ad un'altra: la sanità, per esempio, è un *abito*; giacchè è una disposizione d'una certa natura (1).

3. - Di più, si dice *abito* anche a una sola parte di simile disposizione, perchè anche la virtù delle parti è un abito (2).

---

bene, credo che chiunque riconoscerà in questa significazione comune e così attinente all'indole della parola il significato speculativo di *abito*. Giacchè appunto in questo senso si dice che ci sia l'*abito della specie* (4, p. 1055, *b*. 11) in una materia, che ha forma: e appunto in questo senso *abito* si contrappone a privazione, e la privazione sotto certi rispetti si riduce ad abito (più su cap. 12, § 5). E *abito*, che, così inteso, s'oppone a privazione, corrisponde in questo senso, alla *disposizione secondo la specie*: e differisce da *potenza*, in quanto questa è capace de' contrarii, mentre l'abito è qualcosa di determinato ed uniforme (Arist., « Eth. Nicom. », V, 1, « Meteor. », IV, 9, 385, *a*. 11; Trend., al « De An. », II, 5, § 5, p. 311, « Kat. », p. 98); e da atto, perchè quantunque s'accosti più alla natura dell'atto che a quella della materia, pure se ne divaria in questo che non è azione unica e singolare di una facoltà, ma bensì un principio comune di dove scaturisce una serie di atti conformi (Ar., « Phys. », V, 4; Trendel., l. c. Per l'affinità de' due concetti vedi « Top. », IV, 5, § 1. Biese, « Phil. », I, p. 75, ha riassunto, ogni cosa).

(1) Corrisponde alla *disposizione secondo la potenza*. L'Afrodisio dice, che codesta specie di abito si potrebbe definire così: *una qualità immanente, secondo la quale i singoli atti che ne dipendono s'attuano bene o male*.

(2) Il § stesso non ha difficoltà veruna. Però lo lascio stare, e compirò con Aristotile l'analisi de' due concetti d'abito e di disposizione.

Nelle categorie sono allegati insieme come formanti la prima delle quattro specie di *qualità*; e non definiti ma dichiarati solo con esempii, sono distinti per via dell'essere l'abito qualcosa di più fermo e durevole e la disposizione qualcosa invece di più mobile

Capo XXI.

PASSIONE

1022.
B. 15.

1. - In un senso, si chiama *passione* la qualità nella quale ha luogo l' alterazione: il bianco e il nero, per esempio, e il dolce ed amaro, e il greve e leggiero e simili altre (1).

---

e mutabile. D'altra parte non si devono neppure confondere colla potenza ed impotenza e colla qualità passiva e la passione, che formano colla figura le tre altre specie di qualità. La disposizione adunque è un inizio d'abito, ovvero un *abito incoato*: e l'abito una *disposizione rafferma*. Basta perciò di vedere le differenze tra abito, potenza e passione. Come differisca da *potenza*, s'è visto: come da *passione*, si vedrà al capo che segue.

Un'altra distinzione tra l'*abito* e la *disposizione*, la quale corrisponde a quella già attinta dalle categorie, ma che però ci conduce più oltre e ci aiuta a determinar meglio l'ordine delle due nozioni, è quella che si ritrae dal « De an. », lib. II, cap. 5, § 5, dove, per illustrare la nozione del patire, dice che ci ha *patire* di due sorta: quello di dove risulta la corruzione della cosa che patisce, e quello di dove ne risulta la perfezione: il primo lo chiama un *mutare nel verso delle disposizioni privative*: il secondo un mutare nel verso dell'*abito* e della natura. Dal che, come dalla definizione stessa della *disposizione* (cap. XIX, n. 1) e dalla prima determinazione dell'*abito* (cap. XXI, §1), si ricava che la disposizione ha più ragion di materia e l'abito più ragione di forma, giacchè la disposizione è più prossima allo sformarsi, e l'abito al naturarsi dell'oggetto. Si veda più giù, cap. XXII.

Questa ragione più di *materia* nella *disposizione* e più di *forma* nell'*abito* spiega perchè alla prima specie di disposizione, quella secondo la collocazione delle parti nel luogo, non corrisponde un significato di *abito*: giacchè quello di *abito* che potrebbe corrispondere, equivarrebbe a *forma* esterna di queste parti, si confonderebbe cioè coll'abito corrispondente a *disposizione secondo la specie*.

(1) Questa definizione di *passione* che par chiara alla prima, non l'è davvero. Per esser chiara dovr'ebb'esser distinta e chiara

2. - In un altro senso, gli stessi atti già e le alterazioni (1).

---

la nozione d'alterazione, per via della quale è determinata, e colla quale è anche altrove (« De an. », II, § 1, p. 416, *b*. 34) congiunta. Se non che se si cerca in Aristotile cosa sia *alterazione*, s'è rinviato a *passione*: giacchè si definisce per una *mutazione* o *movimento di passione* (« Met. », XII, 2, p. 1069, *b*. 12), ovvero, più in generale, per un *movimento secondo qualità* (« Met. », XIV, 1, p, 1088, *b*. 82; « Phys. », V, 2, p. 226, *a*. 26). Di maniera, che per dirla col Trendelenburg, (« Kat. », p. 100), s'è rimesso da un concetto all'altro, senza poter arrivare ad uno più alto e comprensivo.

Nè basta: questa definizione di *passione* le dà un senso più lato di quello che ha nelle categorie, senza però abbracciare tutte e due le maniere di *qualità passiva*, delle quali congiunte alla *passione* Aristotile forma la terza specie della qualità. Di fatto, le qualità passive, secondo la dottrina delle categorie, si possono distinguere in quelle che s'attribuiscono a' corpi non per sè, ma per l'effetto che producono ne' sensi, per esempio, la dolcezza del miele, il calore del fuoco, il freddo della neve; e in quelle, che s'attribuiscono a' corpi non per gli effetti che producono, ma per le modificazioni che ne ricevono, come la bianchezza del marmo, la nerezza dell'ebano e via via. Queste ultime si dice che non differiscano da *passione*, se non come abito da disposizione: sono, voglio dire, stabili e durabili, mentre la passione è mobile e passeggiera. Ora, è evidente che sole queste ultime sono insieme colla passione comprese nella definizione di cui si discorre.

Nè basta: l'*alterabilità*, che qui è data come carattere della *passione*, escluderebbe un altro uso di questa parola, che pure è frequente in Aristotile: il quale chiama *passione per sè* o particolare o propria d'una cosa quello che non essendo contenuto nella stessa sua nozione, pure se ne predica necessariamente ed universalmente, e non per accidente (vedi più su cap. XIV, § 3). Ma forse si può dire, che a questo senso non ha voluto badare, e che ha voluto dare definizione solo di quello che sia la passione nell'oggetto reale. Si potrebbe rispondere che ci ha qualcosa di comune tra la passione ideale, determinata logicamente, e la *passione* reale; e che quel tanto di comune dev'essere stato per lo stesso Aristotile la ragione della comunanza del nome.

(1) Tutti i sensi di *passione* che seguitano, sono sottordinati al primo, e non richieggono schiarimenti. L'ultimo dà la ragione per la quale in questo luogo ho reso πάθος piuttosto per *passione* che per *affezione*: ma si badi che in altri luoghi ho preferito scrivere *affezione*, e talora, forse, *modificazione* per comodo della chiarezza.

3. - E tra questi anche più le alterazioni dannose, e i danni dolorosi.

4. - Di più, le sventure e i dolori eccessivi si chiamano *passioni* (1).

Capo XXII.

PRIVAZIONE

1022. B. 12. 1. - D'una maniera, si dice *privazione*, quando una cosa manchi d'una di quelle proprietà che di loro natura si potrebbero avere, quantunque però

---

(1) Come differisce *abito* e *disposizione* da *passione* e da *qualità passiva*? È una quistione che si proposero già gli Scolastici, e che di certo, non è facile a risolvere. Tanto s'è Aristotile stesso impacciato nelle parole. In quanto alle qualità passive agenti, il calore n'è una (p. 9, *a*. 30); ed il calore è anche una disposizione (p. 8, *b*. 36): in quanto alle qualità passive immanenti e alla passione, una *disposizione* stabile o passeggiera del corpo è il loro fondamento (p. 9, *b*. 16). La soluzione proposta dall'Afrodisio non è chiara nè esatta: e non è stata seguita. Neppure Porfirio mi pare che dica qualcosa di ben netto (vedi Simplicio, ad Categ, Bek., p. 70): pure, se il suo concetto era quello che dirò ora, come mi par probabile, l'accetto per intero. *Disposizione*, secondo Aristotile, è un concetto più esteso di *abito*; di maniera che se tutti gli abiti richiedono delle *disposizioni*, non tutte le disposizioni si formano ad abiti (cat. c. 8, p. 9, *a*. 10). Ora, di questa sua maggiore estensione n'abbiamo prova nell'uso che ne fa per dichiarazione non solo del concetto di *abito*, ma di quello di *passione*. Di fatto, la qualità passiva immanente e la passione suppongono anch'esse una disposizione: ma ne sono un effetto diverso e una manifestazione diversa dell'*abito*. Nell'*abito*, la disposizione diventa un principio generale di atti conformi: nella qualità passiva e immanente e nella passione, è meramente una modificazione essenziale o accidentale d'un ente. Ma come differirà poi

quella cosa non sia naturata ad averla: si dice, per esempio, che una pianta sia priva d'occhi (1).

2. - D'un'altra maniera, quando o quella cosa stessa o il genere a cui appartiene, sia naturata ad avere una proprietà e non l'abbia: altrimenti, per esempio, è privo della vista l'uomo, ed altrimenti la talpa: questa, per il genere, quello per sè.

3. - Ancora, quando una cosa essendo naturata ad avere una proprietà, non l'abbia nel tempo, che

---

la *qualità passiva agente* dall'*abito*? Non lo so vedere. Se uno, con Alessandro (l. c.), dal vedere nella categoria citata solo la scienza e la virtù tra gli *abiti*, conchiudesse, che *abito* s'applica solo alle *qualità* dell'animo, gli si potrebbe subito rispondere che il calore e la siccità sono chiamati l'*abito* del corpo dell'uomo adulto (Prob., III, 872, *a.* 6), e che abito s'applica a ogni attitudine acquistata con fatica (Pol., VII, 16, 1335, *b.* 9). Credo davvero, che *qualità passiva*, in quest'ultimo senso, ed *abito* non differiscano punto.

(1) Il concetto di privazione comincia a venir fuori e a distinguersi da quello di negazione, appena si trapassa da due nozioni tra le quali corra una ripugnanza ideale, o vogliam dire una contradizione, a due reali, l'uno sostanza, l'altro qualità, tra' quali ci sia o possa essere separazione. Due reali separati così si possono intendere con maggiore o minore determinazione: ma, di certo bisogna almeno che la qualità che è negata della sostanza abbia in genere almeno la capacità d'essere ricevuta da qualcos'altro; quando però la sostanza, in cui non si riconosce, non sia proprio quell'adatta a riceverla, appena si può dire, che quella sostanza ne sia privata. I gradi ulteriori delle privazioni si devono però formare per via di determinazioni della sostanza di cui si nega la qualità, determinazioni attinte dalla sua capacità di riceverla prima indeterminata, e poi determinata colle condizioni di spazio e di tempo. La maniera più comune nella quale usa Aristotile il concetto di privazione, è quella che tramezza, tra la semplice e sola determinazione della qualità reale negata, e quella in cui la sostanza reale di cui si nega, è intesa con tutte le sue determinazioni di spazio e di tempo e di rispetti ecc. Voglio dire, che dice *privato* d'un attributo reale quell'oggetto, che sarebbe stato atto a riceverlo: così nel IV, 2, § 7, 1004, *a.* 12, dove vedi la nota.

naturalmente dovrebbe: giacchè la vista è una privazione, ma non s'è cieco in ogni età, bensì in quella che naturalmente ci si dovrebbe vedere, e non ci si veda.

4. - E del pari, se non s'abbia in quel tempo e per quella via, e rispetto a quelle cose, e in quella maniera, che naturalmente si dovrebbe (π).

5. - Di più, la violenta sottrazione d'una cosa si chiama *privazione*.

6. - E in quante maniere vanno intese le negazioni col *dis*, o l'*in*, o il *senza* (ρ), in altrettante s'intendono le privazioni: giacchè *disuguale* si dice ad una cosa, quando non abbia eguaglianza, dovendo pure averla di sua natura; *invisibile*, se non ha punto colore (ς); e *senza piedi*, per via di non avere i piedi o avergli male.

1023. A. 7. - E ancora, quando se n'abbia poco, *senza nocciolo*, per esempio; che si suol dire, quando sia scarso.

8. - E inoltre, per via di non si potere facilmente o non bene: l'*insecabile*, per esempio, non è solo quello che non si può secare, ma quello ancora che o non si può facilmente o non bene.

9. - E di più, quando non s'abbia punto: giacchè non si chiama *cieco* chi ci vede d'un occhio, ma

chi non ci vede di tutti e due. Perciò ogni uomo non è o buono o cattivo o giusto o ingiusto; c'è di mezzo (1).

---

(1) In quest'ultimo caso, l'opposto non è solo un *privativo*, ma di più un *contrario*. Si veda lib. X, 4, 1055, *b*. 23-26.

Avendo determinato al capo degli *opposti* la nozione logica di privazione, e dovendo con Aristotile ritrattarla a dilungo nel libro X, 4, 1055, *b*. 1-29, e nel XII, 4, 5, non mi pare a proposito di dirne altro in questo luogo. Solo avendo finito di commentare i capi, che si riferiscono alla categoria della *qualità*, (e che la *privazione* le appartenga, si può vedere dal Trend., « Kat. », p. 103 seg., ed avrò occasione di mostrarlo io stesso a' l. citati), terrò qui la promessa di dare un sunto compito di quello che mi pare che in Aristotile sia la nozione del *quale*.

Ogni categoria d'accidente, e son tutte tali dalla sostanza in fuori, si deve considerare nelle relazioni che ha con questa. Ora, la qualità ha un carattere comune colla sostanza: ed è che così la nozione della qualità, come quella della sostanza, è determinata: dove il *quanto* è per sè indeterminato (XI, 6, p. 1063, *a*. 27). Vuol dire, che la *qualità* è concepita come qualcosa di determinato, e il *quanto*, come qualcosa di per sè indeterminato. Ora, poichè la sostanza, intendo la singolare, è il determinato per sè, s'intende piuttosto per il verso della qualità che determina, che per il verso della quantità che non è determinata se non da altro (lib. IV, cap. V, § 11). Il carattere della determinazione è solo apparente (XII, 3, 1070, *a*. 10) nella quantità o nella materia: nella qualità o forma, è reale.

La qualità, intesa nelle sue relazioni essenziali colla sostanza (ἐν τῇ οὐσίᾳ « Phys. », V, 2, p. 226, *a*. 27) equivale a *forma* (« Cat. », 8, p. 10, *a*. 11), o altrimenti all'*abito* o alla *privazione della forma* (« Met. », VII, 1, p. 1042, *b*. 1).

Ma se nella sostanza reale la forma val *qualità* e la materia *quantità*, nella definizione della sostanza ovvero nella sua nozione, la materia è designata solo qualitativamente. Giacchè il genere è quello che nella nozione corrisponde a ciò che la materia è nella realità: e il genere come la specie ed ogni altro universale, indicano *quale* non *quanto* sia l'essere di cui si predicano (« Cat. », 5, p. 3, *b*. 10; « Met. », VII, 13, 1038, *b*. 34, IX, 7, 1049, *a*. 28, XI, r, 1060, *b*. 21). Il carattere quantitativo della sostanza resta dunque al difuori della definizione: ma è indicato dal genere, il quale, quantunque dinoti il *quanto reale* solo qualitativamente, perchè l'indica solo come appartenente a tale o tal ordine d'essere, diventa un quan-

Capo XXIII.

AVERE

1023. A. 8. 1. - L'*avere* s'intende di più maniere. In un senso, vale tenere secondo la propria natura o secondo la propria inclinazione; perciò si dice, che la febbre *ha* l'uomo, e i tiranni le città, o *hanno* una veste quelli che ne sono vestiti.

2. - In un altro, vale, che in una cosa, come adatta a ricevere, ne stia un'altra: il rame, per

---

titativo ideale rispetto alla differenza, che lo determina. La differenza corrisponde alla forma: e rappresenta la qualità idealmente.

Adunque la sostanza reale risulta da un elemento quantitativo e da uno qualitativo, rappresentati l'uno e l'altro nella sua nozione, ma il primo solo qualitativamente.

Però si badi, che se la forma, in quanto determinante, è considerata come qualità pure in sè o già unita alla sostanza reale, non è più *qualità* ma sostanza essa stessa. Ora, se la qualità è concepita come un determinante, e perciò come forma, tutte le determinazioni che anteriormente o posteriormente alla forma appariscono nella materia come avviamenti alla forma o effettivi, sono *qualità*. E in quest'attuazione successiva della materia, dominano perennemente due nozioni che indicano la relazione rispettiva di ciascun atto coll'altro. Quella d'*atto* stesso che non si può definire, e l'altra di *potenza*, che indica l'atto anteriore a quello che si considera, e l'indica come contenente questo in germe. Queste due determinazioni sono qualitative, e perciò quella d'*impotenza* privativa di quella di *potenza*. Una potenza già attuata, ma in via ancora di conseguire una forma stabile, è *disposizione*. Questa diventa *abito* o *qualità passiva* o *passione*. Ciascuna di queste qualità, *atto, potenza, disposizione, abito, passione* può essere determinata variamente dal fine rispetto al quale è *buona* e *cattiva*, dalla facilità e difficoltà, con cui

esempio, ha la specie della statua, e il corpo ha la malattia.

3. - In un altro, esprime una relazione come del circondante col circondato; giacchè quello che è circondato da una cosa, si dice che è *avuto* da questa: come diciamo che il vaso *ha* il liquore, e la città gli uomini, e la nave i naviganti: e così, del pari, che l'intero *ha* le parti.

4. - Di più, quello che impedisce che qualcosa si muova o faccia secondo l'inclinazione propria, diciamo che l'*ha*: per esempio: che le colonne *hanno* (sostengano) de' pesi soprapposti, e come fingono i poeti, che Atlante *ha* (sostiene) il cielo, che senza questo cadrebbe sulla terra, che è dottrina perfino

---

può conseguirlo, ed in altre maniere. Son tutte *qualità* più e più determinate.

Si badi, che queste nozioni accompagnano tutto lo sviluppo della sostanza, infino a che sia perfetto, e si seguono e si precedono svariatissimamente. I concetti il cui ordine è fisso, son quelli di potenza ed atto de' quali in astratto precede sempre il primo, ed i concetti di disposizione da una parte e quelli di *abito, qualità passiva* o *passione* dall'altra, de' quali il primo sempre è la ragione e vale il fondamento degli altri.

Se si raccolgono tutti questi dati, si può formare il seguente schema della categoria di *qualità* paragonata con quelle di *quantità* e di *sostanza*.

Sostanza	Quantità-materia-genere (che nella nozione indica qualitativamente la (quantità)-potenzialità pura.		
	Qualità-forma-differenza (qualità nella nozione)-atto-potenza-disposizione.	Abito-qualità agente-qualità passiva-passione.	bene o male facilità o difficoltà.

di certi fisiologi. Ed è appunto questa la maniera in cui si dice che il contenente *abbia* le cose che contiene: ciascuna delle quali, altrimenti, si disgregherebbe secondo la sua inclinazione (1).

---

(1) L'*avere*, al pari delle altre cinque categorie del dove, del quando, del fare, del patire e del giacere, par così chiaro ad Aristotile, che non crede punto necessario di fermarsi a spiegarlo nel libro delle Categorie, e si contenta, perchè il lettore abbia un'idea chiara di quelle nozioni, di dare uno o due esempii di ciascuna. Questo non parrà strano, chi badi che per l'altre categorie della sostanza, della quantità, Aristotile non ha fatto più, quantunque n'abbia discorso più a dilungo. Davvero, s'è visto, che di veruna dà una definizione e una descrizione speculativa: per ciascuna dà esempii: e se ne dà più per le prime quattro, vuol dire che ciascuna di queste quattro ha più specie, mentre le ultime sei hanno un solo senso unico e semplice.

Gli esempii che dell'*avere* porta nelle categorie al cap. 4 e alla fine del 9 sono de' perfetti di *verbo*: *s'è calzato*, *s'è armato*: di dove Trend., ha voluto ritrarre che con questa categoria Aristotile voglia aver rappresentato il concetto generale del perfetto greco, in quanto esprime il possesso dell'atto (« Kat. », p. 24). Se non che l'*avere*, che come nozione chiara è tralasciata nello sviluppo delle categorie, è poi esposta ne' varii suoi sensi in quella parte dello stesso libro, che si suol chiamare i Postpredicamenti, e nell'ultimo suo capitolo. I sensi che gli si dànno ivi, sono quasi gli stessi che qui, quantunque aggruppati men bene e disposti altrimenti: e dagli esempii che se ne allegano ivi e qui, risulta che l'opinione del Trendelenburg non gli si può mandar buona: giacchè — e lo riconosce lui stesso — in quegli esempii l'*avere* dinota non solo il *possesso* di un atto, come fa il perfetto, ma un *possesso* qualunque.

Perciò nell'*avere* quello che s'attribuisce e di cui si dichiara che sia *avuto* è concepito com'*estrinseco* al soggetto, di cui si dice, che ha: il che però non impedisce che l'*avuto* e l'*avente* non faccian realmente una sostanza unica: così la *specie della statua*, forma, è avuta dal *rame*, materia; e la statua è il complesso dell'una e dell'altra (§ 2).

A questa determinazione vera dell'estrinsichezza dell'*avente* e dell'*avuto, gli Scoliasti* n'aggiunsero alcune altre, che mi paion false (Simplic. *ad categ.*, f. 33, *a.* § 2). Di certo, non si trovano in Aristotile: e sono state escogitate a fine di distinguere l'avere o abito come *postpredicamento*, dall'*avere* o *abito* come categoria, e dall'*avere* o *abito* come qualità. Ora, io credo che non ci sia punto differenza tra l'avere come postpredicamento e l'avere come cate-

5. - E *l'essere in qualcosa* si dice in maniere simili e conseguenti all'*avere* (1).

---

goria: e che l'*abito* sia *qualità* sempre. Il che mi basti affermare qui; altrimenti, mi bisognerebbe entrare in un esame della composizione e struttura del libro delle categorie, che non è punto di questo luogo. Comunque sia, le distinzioni degli Scoliasti furono accettate dagli Scolastici: e si possono vedere nella *Declaratio* Armandi, p. 94. Mi si permetta aggiungere, che, quanto più si unirà lo studio degli Scolastici con quello degli Scoliasti, tante più distinzioni ed argutezze si vedranno passate dai secondi ne' primi, e perciò tanti più rimproveri si dovranno passare da' primi a' secondi.

A me par certo, che chiunque, levate di mezzo queste distinzioni arbitrarie, si fa a considerare da sè gli esempii allegati in questo capo e nel 15° delle categorie, si persuaderà che l'*avere* categoria corrisponde all'*avere* verbo, il quale è unico nel suo genere e nella sua specie, e si distingue dai verbi attivi, indicati colla categoria del fare e dagl'intransitivi indicati con quella dello *stare* o *giacere* in quanto non esprime l' *attività* o la *passività* o l'*intransitività* d'un atto, ma il possesso, o meglio l'*inerire* o l'*aderire* di qualcosa come estrinseco, per via d'una forza rattenente sia in quello che ha, sia in quello ch'è avuto. In somma nel verbo attivo l'atto passa dal soggetto nell'oggetto del verbo, nel passivo è all'incontrario, nell'intransitivo l'atto termina nel soggetto stesso: invece, nel verbo *avere* si dinota un'immobile insidenza nel soggetto non d'un atto, ma d'una cosa, o a dirla altrimenti, di un atto concepito non nella sua relazione coll'agente o col paziente, ma in sè; e perciò non come sviluppato *ab intra*, ma come aggiuntosi *ab extra*.

L'unica ragione che potrebbe far credere che l'*avere*, categoria, sia diverso dall'*avere*, postpredicamento, sarebbero que' perfetti che se ne recano ad esempii quando se ne discorre tra le categorie e non si citano punto nè qui nè in quel cap. 15°; ma io credo, che colle terze persone singolari e gl'infiniti di perfetti passivi allegati ad esempio della categoria dell'avere, Aristotile abbia voluto solo indicare, che il perfetto passivo, come quello che indica un possesso dell'atto del verbo, corrisponda anch'esso alla categoria dell'*avere*. Ha invece omesso quegli esempii, che cita qui e nel cap. 15°, perchè la relazione loro colla categoria era di per sè stessa evidente.

Se poi si considerano questi esempii, si può facilmente scorgere che la distinzione principale che corre tra' sensi dell'*avere* è questa, che negli uni *avere* indica una *forza rattenente* (§ 1, 2, 4), negli altri una *capacità contenente* (§ 3), quantunque questa (§ 4) si possa ridurre alla prima.

(1) L'equivalere dell'*avere* ad *essere in*, mostra come l'*avere* possa essere e sia una categoria dell'essere.

Capo XXIV.

ESSERE DA QUALCOSA

1023. A. 26. 1. - L'*essere da qualcosa*, in un senso, si dice di quello da cui una cosa è come da materia, e di due maniere, o come da prima materia generica, o come da ultima specifica: vo' dire sia come tutti i liquidi sono *dall'*acqua, sia come la statua è *dal* rame (1).

---

(1) Nella « Phys. », IV, 3, distingue otto maniere nelle quali una cosa si può dire che sia in un'altra: 1° l'una è, come il dito nella mano, ed in genere, la parte nel tutto: 2° l'altra come l'intero nelle parti: giacchè l'intero non istà al di là delle parti: 3° d'un'altra maniera, come l'uomo nell'animale, ed insomma, la specie nel genere: 4° un'altra come il genere nella specie, ed insomma, la parte della specie nella nozione della specie: 5° di più, come la sanità negli umori caldi e freddi, ed in somma la specie nella materia: 6° di più, come nel re (*de' Persiani, s'intende*: *che brutto esempio*!) gli affari de' Greci, ed in somma, nel primo movente: 7° di più, come nel bene, ed in genere nel fine, che è la *cagione per cui*: 8° il più proprio di tutti è come in un vaso, ed, insomma, in un luogo. Mi pare evidente, che questa distinzione in otto sensi dell'*essere in qualcosa* è fatta con altro criterio e non si riscontra a capello con quella dell'*avere* in quattro. È inutile mostrar come e dove se ne divarii. Gli Scolastici (Thom. d'Aq., p. 75, v. 7, Lect., XX, f. Scot., p. 193) riducevano i primi quattro sensi dell'*essere* insieme coll'ottavo al terzo (§ 3) dell'*avere*: il quinto al secondo (§ 2), il sesto al primo (§ 1), e il settimo ovvero al primo o al quarto, « secundum quod ex fine moventur vel quiescunt res, quae sunt ad finem, sicut de se est manifestum » (Scoto). Dell'*essere in* discorre l'Afrodisio nel « De an. », f. 125, cit. Bonitz, « Met. », p. 271. Chi si vuol rendere conto della sua corrispondenza coll'*avere*, basta che badi che l'*essere in* equivale ora all'*avere*, ora all'*essere avuto da*: per es.: « l'intero è nelle parti » equivale a « l'intero ha le parti »: e invece *le parti sono nell'intero* equivale a « le parti *sono*

2. - In un altro senso, come da primo principio movente; per esempio, da che la rissa? dall'ingiurie, perchè queste sono principio della rissa.

3. - In un altro, dal composto della materia e della forma: così dall' intero le parti e dall 'Iliade il verso e dalla casa le pietre. Giacchè fine è la forma; e finito quello che ha raggiunto il fine.

4. - Altrimenti, come la specie dalla parte; come l'uomo dal bipede e la sillaba dalla lettera; giacchè questa è una maniera diversa da quella in cui la statua è dal rame (*t*); di fatto, l'essenza composta è dalla materia sensibile; invece la specie dalla materia della specie.

5. - Alcune, dunque, delle maniere d'intenderlo son queste: altre, quando una di queste sia applicabile a qualche parte d'una cosa. Così il figliuolo è dal padre e dalla madre, e la pianta dalla terra, perchè sono da una lor parte.

6. - In un altro senso, indica la posteriorità nel tempo: così la notte *dal* giorno, e la tempesta *dal* sereno, perchè quella è dopo questo.

7. - Queste maniere, alcune, implicano mutazione reciproca, come le allegate di sopra; altre solo

---

avute dall'intero ». Il che vuol dire che è *in* così il contenente nel contenuto (fuorchè quando si parli di contenente locale) come il contenuto nel contenente: dove solo il contenente *ha* il contenuto, ed il contenuto, invece, è avuto dal contenente.

successione nel tempo: come *dall'*equinozio si principiò a navigare, che vuol dire *dopo* l'equinozio; e *dalle* feste Dionisiache e Targelie, perchè *dopo* le Dionisiache (1).

Capo XXV.

PARTE

1023. B. 22. 1. - *Parte*, in un senso, si chiama quello in cui una quantità potrebb' essere divisa per qualunque verso; giacchè quello che si leva da una quantità in quanto tale, si dice una sua parte: per esempio, il due, sotto un rispetto, si dice parte del tre.

2. - In un senso più ristretto, solo quello, che misurerebbe la quantità: perciò il due, sotto un aspetto, si dice *parte* del tre, sotto un altro no.

---

(1) Vedi I, 9, § 9, 991, *a.* 20, II, 2, § 3, 22, V, 1, § 1013, *a.* 9, 2, 1013, *a.* 24, VIII, 4, 1044, *a.* 23, « De gen. anim. », I, 18, 724, *a.* 20. Dal confronto di questi luoghi, si vede ,che qui non è registrata tutta la varietà de' sensi dell'*essere da*. Chi vuole, potrà co' luoghi citati compire la varietà de' significati. Abbia questo filo: *essere da* è un concetto generico, che esprime tutte e quattro le causalità. I suoi sensi sono o quelli di ciascuna delle causalità o sottordinati ad una di queste. La mera posteriorità nel tempo come accompagna ogni effetto rispetto alla sua causa, è significata anche sola dall' ἐξ in greco, ma non dal *da* in italiano. Aggiungo qui solamente che dal confronto di questo luogo con quello del « *De generat.* » dove porta « notte *da* giorno », e « uomo *da* fanciullo » per esempii del *da* significante mera posteriorità di tempo, si deve conchiudere che il testo del lib. II, 2, § 3 deve essere fissato per via di intrinseche ragioni e non col paragone di luoghi paralleli. Lì si discorre con più distinzione come ho mostrato nella nota (C).

3. - In un altro, si direbbero *parti* della specie quelle in cui, prescindendo dalla quantità, si potrebbe dividere la specie: perciò si dice le specie essere *parti* del genere.

4. - Di più, quelle in cui si divide un intero o di cui si compone, o che codesto intero sia la specie, o quello che ha la specie. D'una sfera di rame, per esempio, o d'un cubo di rame sono parte e il rame (che è la materia in cui sta la specie), e l'angolo (1).

5. - Di più, si chiamano anche *parti* d'una cosa quelle che si contengono nella nozione che la dinota: perciò il genere si dice anche parte della specie, e sotto un altro aspetto la specie parte del genere.

---

(1) Questo senso si doveva mettere da ultimo, perchè contiene anche quello che segue. Gli Scolastici interpretavano la *parte della sostanza reale*: bisognerebbe che non vi si parlasse della *specie* sola. Come sta il testo, non si può intendere altro se non che in questo paragrafo, lasciata ogni altra considerazione, la *parte* si riguardi solo nel suo rispetto all'idea corrispondente di tutto, o che questo tutto (*specie*) sia ideale come ne' §§ 3 e 5, o che sia reale (*avente la specie*), come nel § 1 e 2; quantunque non si dia poi esempio se non della parte d'un tutto reale: alla stessa maniera che de' due esempii di tutti reali che si allegano, se ne sviluppa solo uno, quello del cubo. La quistione quali siano parti della nozione e quali non alla nozione appartengano, ma alla cosa concreta, e che relazione abbia la nozione colla materia, sarà sottilmente discussa nel libro VII, 10, 11. Vedi Bon., « Met. », p. 272.

Capo XXVI.

INTERO

1023. B. 26. 1. - Si chiama *intero* quello da cui non manca veruna di quelle parti, delle quali l'intero si dice che consta naturalmente: e quello che contiene il suo contenuto, di maniera che questo sia uno. E ciò di due modi, o uno come ciascuna delle sue parti (1), o uno come il complesso di tutte (2). Nel primo è l'universale: di fatto quello che s'enuncia in genere a modo di un intero, è universale come comprensivo d'una molteplicità, per via del predicarsi di ciascuna sua parte, e l'unità di tutte essere come quella di ciascuna: per esempio, uomo, cavallo, Dio, perchè tutti animali. Nell' altro, è un continuo e limitato, quanto quell'uno risulti di mol-

(1) Vuol dire che le parti hanno l'unità, non perchè continue, ma perchè tutte ammettono l'identica nozione. (Aphrod., p. 728, *a.* 20).

(2) Questa è appunto la distinzione scolastica del *totum universale* dal *totum integrale*: i cui caratteri sono conformemente a questo luogo così descritti dallo Scoto (p. 176): « aliud totum universale, cuius quaelibet pars est ipsum totum, quatenus tale praedicatur de suis partibus praedicatione dicente: *hoc est hoc*: aliud totum integrale quod ex suis partibus constituitur, tamen nulla eius pars est ipsum totum; quia nullum tale totum de suis partibus praedicatur ». La parte del tutto universale ha nome di *pars subiectiva*: quella del tutto integrale di *pars integralis*. E questa di tre sorta: o *quantitativa*, che è quella definita nel § 1: o *integralis essentialis rei in se consideratae*, che è la definita nel § 3: o *integralis essentialis rei consideratae ut est quoddam definibile*, che è la definita nel § 4 del cap. precedente.

te parti constituenti, molte sopratutto potenzialmente, ovvero anche in atto. Fra questi interi, i naturali sono più interi de' fatti ad arte, come s'è detto a proposito dell'uno: appunto, l'interezza è una specie d'unità (1).

2. - Di più, tra' *quanti* che hanno principio, mezzo e fine, si dice *tutto* (2) a quelli per cui la posizione non fa differenza, *intero* a quelli per cui fa, e *intero* e *tutto*, infine, a quelli per cui fa e non fa. Questi ultimi son quelli, in cui la natura per la trasposizione non cangia, quantunque cangi la forma, *cera*, per esempio, e *vestito*: di fatto, per questi si dice *intero* e *tutto*: giacchè ci si avvera l'una cosa e l'altra. Dell'acqua invece e d'ogni liquido e del numero si dice bensì *tutto*, ma non però si dice l'*intero* numero, l'*intera* acqua, altro che per traslato.

3. - *Ogni*, poi, s'usa così. Di quelle cose che come una sola, si dice *tutto*, di quelle stesse, come divise, si dice *ogni*: *tutto* codesto numero, *ogni* sua monade.

---

(1) Applica la determinazione della continuità all'interezza. Vedi più su: 6, 1016, *a*. 4, X, 1, 1052, *a*. 23.

(2) La vera differenza che passa tra *intero* e *tutto* non è la similianza o dissimiglianza delle parti come dice l'Afrodisio: ma bensì il cangiamento o non cangiamento della forma sostanziale per via della trasposizione delle parti. Quello in cui cangia, è un *intero*; quello in cui non cangia, è un *tutto*. *In alcuni interi*, le parti son simili, e pure cangiandone il posto, cambia la forma; così un vestito, e un pupattolo di cera: in altri sono dissimili: così la mano, il viso, i corpi animali, la casa, la nave ecc. I primi si possono anche dir *tutti*. Questa distinzione tra gl'interi è ancor più difficile ad osservare e serbare nell'uso che quella tra *intero* e *tutto*.

Capo XXVII.

MONCO

1024. A. 11. 1. - Si dice *monco* non di un *quanto* qualunque, ma d'uno che sia divisibile ed intero. Giacchè il *due* non si monca, se gli si leva una delle sue unità (perchè la parte moncata non è mai uguale colla restante), nè in genere verun altro numero: perchè bisogna che l'essenza rimanga; un bicchiere se tronco, che sia peranche bicchiere: invece il numero non è più quello stesso. E non basterebbe neppure, che una cosa fosse composta di parti dissimili, giacchè il numero può anch'esso avere parti dissimili, il due e il tre, per esempio. Anzi, in genere, non si dice *monca* veruna di quelle cose in cui la posizione non fa differenza (1), come sono l'acqua, il fuoco, ma bisogna, che siano di quelle in cui la posizione appartiene all'essenza. E di più continue: di fatto, l'armonia costa di parti dissimili, e ha posizione: ma non però si *monca*. Oltre di che, neppure tutti quanti gl'interi diventano *monchi* per la privazione d'una qualunque parte. Perchè bisogna,

---

(1) Qui non dichiara varii sensi, come fa negli altri capi, ma determina il senso proprio di *monco*. Se questo capitolo fosse stato davvero scritto in continuazione di quello che precede, Aristotile dopo detto che *monco* si dice d'un *quanto* divisibile ed intero, non avrebbe aggiunto che non si dice di *cose in cui la posizione non fa differenza*. Vedi cap. XXVI, § 2, e Bonitz, « Met. », p. 273.

che non siano parti constitutive dell'essenza, nè di dovunque si levino, è lo stesso: una tazza, bucata, non è però monca: bensì, quando le si levi il manico, o un pezzetto dell'orlo. E l'uomo non si dice monco quando gli si levi o carne o la milza, ma bensì quando gli si levi un'estremità; e neppur una qualunque, ma bensì una che, levata per intero, non si rigeneri: perciò non sono monchi i calvi.

Capo XXVIII.

GENERE

1. - In un senso, *genere*, s'usa per equivalente di continua generazione di esseri aventi la stessa specie: per esempio, si dice, fino a che sia il *genere* umano, per dire, fino a che continui la generazione degli uomini. 1024. A. 29.

2. - In un altro, il *genere* si deriva da quello da cui come da primo movente, una gente è venuta all'essere: giacchè così si dice: *Elleni* o *Ioni di genere*, perchè quelli vengono da Elleno come primo generante, questi da Ione: e piuttosto i discendenti dal generante, che non quelli dalla materia; giacchè anche dalla femmina si ripete il genere: que' da Pirra, per esempio (1).

---

(1) « Aristotile crede, che l'origine della stirpe si riferisca piuttosto al padre che alla madre, perchè secondo il parer suo, il padre

B. 3. - Di più, nella maniera che la superficie è genere delle figure piane, e il solido delle solide: perchè ciascuna figura, se piana, è a quella forma, se solida, a quell'altra. Codesto, appunto, è il soggetto della differenza.

4. - Di più, ciò che sta nelle nozioni, come quel lor ingrediente primo (1) che s'enuncia nel *che è*, appunto il *genere* (ᵘ) di cui si dicono differenze le qualità (2).

5. - Adunque, *genere* si dice in tanti sensi: sia, vo' dire, in senso di generazione continua della stessa specie, sia in quello d'un primo movente conforme di specie, sia in quello di materia: giacchè quello a cui aderisce la differenza e la qualità, è appunto quel *sostrato* che chiamiamo materia.

---

nella generazione tien luogo di *forma*, la madre di *materia*. « Met. », I, 6, 988, *a*. 5, VIII, 4, 1044, *a*. 34. « De gen. an. », II, 1, 732, *a*. 9, 4. 738. *b*. 20. al. Zeller, *Ph. d. Gr.* II, p. 415. Bon., *Met.*, p. 274.

(1) Si badi a *primo*. Genere è il primo elemento della definizione: è la parte prima del *che è*, rispetto alla quale si concepisce l'altra che la determina; non è già tutto il *che è*. Serva quest'osservazione contro allo Schwegler. (III, p. 240) che fraintende questo luogo, levando ogni senso a *primo*, e pretendendo che il *che è* equivalga a *genere*: errore, che non è però senza colpa di Aristotile e di cui vedremo altrove i motivi.

(2) « Parrebbe che nel § 3 e nel 4 si distinguano due significati di *genere*: ma che ci sia negligenza, e che nelle due definizioni si contenga un solo significato di genere, l'ha visto Alessandro (p. 730, *a*. 7) e lo conferma Aristotile, abbracciando più giù (§ 5) l'uno e l'altro nella stessa formola di genere come *materia*. Di fatto, da prima illustra codesto significato con esempii (§ 3): di poi ne ricava il carattere dalla natura della definizione ». Bonitz, « Met. », p. 214.

6. - Si chiamano *diverse* di genere quelle cose, di cui il sostrato primo è diverso, e l'una non si risolve nell'altra, nè tutte e due nello stesso: la specie, per esempio, e la materia sono diverse nel genere: e del pari tutte quelle cose che implicano una diversa figura della predicazione dell'ente: giacchè alcune figure dinotano il *che* è degli enti, altre una qualità, altre, come s'è distinto prima: di fatto, queste nè si risolvono le une nelle altre nè in qualcosa d'unico (1).

Capo XXIX.

FALSITÀ

1. - *Falsità*, in un senso, si dice d'una cosa *falsa*: e ciò di due maniere (2). In una, perchè quel complesso o non istà o non può stare: come, per esem- **1024. B. 17.**

(1) Quest'ultima diversità è nel *genere supremo*: la prima nel genere subalterno. La determinazione di questo è attinta dalla realità: giacchè il genere non è un mero universale, come si è visto e si vedrà poi nel VII, 3, 1026, *b*. 35. Lo Scoto chiama *genere logico* il primo, *fisico* il secondo, e osserva che parecchie cose identiche nel genere logico, sono diverse nel *fisico*. La denominazione di *logico* per il primo genere non è esatta; perchè farebbe credere, che non sia anche *ontologico*, il che sarebbe lontano dal pensiero d'Aristotile. Per comprendere in una sola espressione tutte e due le diversità *generiche*, si potrebbe dire, che diverse di genere siano le cose nelle definizioni delle quali non serva da genere un'identica nozione.

(2) Aristotile fa, in questo capo, un tentativo disperato; ed è di concepire la falsità non come suole altrove (« De An. », III, 6, § 1 seg., ed in Trend., p. 498: « Met. », IX, 10, 1051, *a*. 34 seg.;

pio, si dirà che il *diametro sia commensurabile* o che *tu stia a sedere*; di queste due l'una è falsità sempre, l'altra a volte: giacchè così sono *non enti* codeste cose (1). Dell'altra maniera, si dicono *false* tutte quelle cose che sono bensì, ma pure, di lor

---

VI, 4, 1027, *b*. 25: «De interpret.», 1, 16, *a*. 12, ed ivi Waitz, I, p. 326), nella sintesi del giudizio, ma nell'oggetto suo, ne' suoi elementi e nel soggetto che lo pronuncia. Non si potrebbe credere, che abbia voluto solo procacciare di dare un senso alla parola *falso*, come si usa volgarmente: avrebbe dovuto mostrare in questo caso e mostrato come quest'uso si concilii colla vera natura del *falso*; il che non fa punto: anzi accetta gli usi volgari come basi delle sue riflessioni e si contenta a determinarli. Queste riflessioni s'hanno a considerare come l'apparecchio, i primi passi di quello che ha poi pensato e detto altrove su questo soggetto.

La cosa, come oggetto del giudizio, gli pare che si dica falsa in due maniere: o perchè quella sintesi reale che il giudizio enuncia e suppone, sia non abbia luogo, sia non possa aver luogo; o perchè la cosa reale, oggetto della percezione, sia naturalmente percepita altra da quella che è: così l'immagine nel sogno è percepita non solo come immagine reale, ma come cosa reale: il chiaroscuro, non come un alternare di luce ed ombre su un piano, ma come un rilievo. Chi ci pensi un pochino, vedrà da sè, che la falsità non è nell'oggetto del giudizio nè in quello della percezione, ma nel giudizio stesso.

(1) La nozione, la quale, essendo sempre complessa (giacchè dell'entità prime e semplici, non si ha nozione, ma sola intellezione, nella quale non cade errore), si risolve in un giudizio, diventa elemento d'altri giudizii più complessi. Ora, è falsa quella nozione che è messa per predicato d'un'altra, a cui non convenga; e che perciò, in quanto falsa, è un *non ente*, giacchè esprime di qualcos'altro quello ch'esso non è. Se, per esempio, si applicasse la nozione del cavallo a quella della nave; e si dicesse: la nave è un mammifero solipede ecc., la nozione del cavallo sarebbe falsa della nave, esprimerebbe quello che non è in questa, un *non ente*. Di qui si vede, che la nozione falsa si ha da riferire a qualcosa, di cui si falsa: assolutamente, non c'è nozione falsa di nulla. Di fatto, una nozione falsa di per sè sarebbe contradittoria: ciò è dire non esprimerebbe nulla, quantunque paresse di esprimere qualcosa. Invece, la nozione vera è vera e di per sè e rispetto ad altro: perchè è vera in sè di quello di cui è nozione, e può essere con verità predicata di qualcos'altro. Esempio: la nozione vera dell'uomo è

natura, appariscono o non quali sono o quelle che non sono; le pitture di chiaroscuro, per esempio, e i sogni: giacchè questi sono bensì qualcosa, ma non quello di cui rendono immagine. Adunque, le cose si dicono *false*, o perchè non sono, o perchè l'immagine che rendono è di cosa che non è.

2. - La nozione *falsa* è quella che, in quanto falsa, è di cose che non sono. Perciò la nozione è falsa di cosa diversa da quella di cui è vera: per esempio, la nozione del cerchio è falsa del triangolo. La nozione, poi, di ciascuna cosa talora è come unica (quella della quiddità), talora come parecchie; poichè una cosa è identica con sè stessa affetta di qualche maniera: Socrate, per esempio, è lo stesso di Socrate capace di sonare. La nozione assolutamente falsa non è nozione di nulla. Perciò era stolida quell'opinione d'Antistene, che di cosa veruna non si possa enunciare altro che la sua propria nozione, unica d'unica: di dove risultava, che non si possa contraddire, anzi neppur dire il falso. Invece, di ciascuna cosa non si può enunciare non solo la nozione sua, ma anche quella d'un'altra cosa; e non solo, di sicuro, falsamente, ma anche in certi casi con verità: l'otto, verbigrazia, è doppio per via della nozione del due (1).

1025. A.

---

vera dell'uomo e di Socrate: e non solo di Socrate di per sè solo, ma di Socrate comunque e modificato. Anche, in quanto alle nozioni, sarebbe facile a scorgere, che la falsità consiste sempre in una sintesi, e che Aristotile s'intriga senza bisogno.

(1) In ogni giudizio complesso si attribuiscono ad un soggetto parecchi predicati; si predicano d'una nozione parecchie altre. Es.:

3. - C'è dunque di nozioni false così. È poi uomo falso, chi maneggia e predilige di simili nozioni: come diciamo false a tutte le cose, che producono falsa immagine. Così si confuta quel ragionamento dell'Ippia, che lo stess'uomo sia falso e vero. Di fatto, ci si piglia per falso, chi può dire il falso; che è chi sa ed ha prudenza: e di più, per migliore chi è cattivo di volontà sua. E raccoglie questa falsità mediante questa induzione: chi può zoppicare a posta sua, è migliore di chi zoppica per forza, intendendo per zoppicare l'imitare un zoppo: poichè se uno si fa zoppo a posta, forse anche in questo, come per gli atti morali, il peggiore sarebbe lui (1).

Socrate è un uomo, lungo quattro metri, di color giallognolo ecc. Antistene negava che si potesse. Credeva che d'ogni nozione non si potesse predicar altro se non sè medesima: di Socrate, non altro se non *uomo*, di uomo non altro, se non *animal razionale*, e quando si giungesse a nozioni semplici, non se ne potesse dir altro che il nome. Vuol dire che ammetteva solo *giudizii analitici affermativi* risolvibili immediatamente nel principio d'identità ed era nominale: negava i giudizii *analitici negativi*, ed i *giudizii sintetici a posteriori*. Vedi Plat., « Soph. », 251; B., « Theaet. », 201; E. seg., « Phileb », 14. c. Arist., El. Soph., c. 17, 175, *b*. 15, seg.; *Phys.*, I, 2, 185, *b*. 25 seg.; Simpl. « Phys. », f. 20; Brandis., Gesch. d. Phil., II, 1, p. 81; Zeller, Ph. d. Gr., 11, p. 115; Hermann, Sokr., Syst., p. 30; Plat., 1, 267. L'Hermann può aver ragione contro il Ritter (Gesch. d. Phil., 2, *a*. 11, 133) nel pretendere che Antistene ammettesse solo i giudizii *analitici a priori*: quantunque abbia, di certo, torto a vedere un gran progresso in una dottrina sofistica, esagerazione patente della nozione socratica della scienza.

(1) Si veda l'Ippia minore di Platone. Aristotile negli « Etici Nicomachei » (VII, 5, 1140, *b*. 22) osserva, appunto, che la qualità di volontario in un errore aggiunge pregio a chi erra se l'errore è in cosa d'arte, ma gliene leva se l'errore è morale.

Capo XXX.

ACCIDENTE

1. - Si chiama *accidente* (1) quello che aderisce a qualcosa; ma quantunque gli aderisca davvero, pure non gli aderisce nè necessariamente nè per il più: per esempio, se uno cavando un fosso per una pianta, trovasse un tesoro. Questo trovare il tesoro è davvero per chi cava il fosso, un accidente: son

1025. A. 14.

---

(1) Vedi più giù lib. VI, 2, 3, XI, 8. S'è vista adoperata più su questa nozione dell'*accidente* dove s'è discorso dell'*ente*, dell'*uno*, dell'*identico per accidente*. Così lo Zeller (p. 222) espone brevemente la dottrina d'Aristotile su questo punto. « Aristotile che ha per il primo investigato più esattamente la nozione di *accidente*, con questa parola ha inteso in universale tutto ciò, che può del pari succedere e non succedere ad un *soggetto*, ciò che non è contenuto nella essenza, nè posto dalla necessità dell'essenza di questo, ciò che, quindi, non ha luogo nè necessariamente nè per il solito. Che si deva ammettere qualcosa di simile e non succeda tutto necessariamente, egli lo prova alla prima coll'esperienza universale, e sopratutto con quella dell'atto libero: ma più precisamente poi, trova il fondamento oggettivo dell'accidente in questo, che tutto quello che non ha realità assoluta, ha in sè la possiblità dell'essere e del non essere, o ciò che torna medesimo, tutto quello che è indeterminato, rende possibili determinazioni contrarie. Da questa condizione del finito deriva, che succedono, entro al suo giro, di molte cose, non contenute nell'operare a norma d'un fine della natura o dell'atto libero: giacchè quest'operare è indirizzato sempre a una conseguenza determinata. Ora, insieme cogli effetti suoi ne vengon fuori di altri, che non si lasciano determinare anticipatamente: e questi formano l'accidentale, che perciò Aristotile dichiara che sia qualcosa che s'accosti al *non ente*. Che esso non possa essere oggetto di scienza, si ricava, non ch'altro, dalla nozione stessa aristotelica della scienza ».

fatti che non s'accompagnano nè si seguono necessariamente, nè chi pianta trova per lo più de' tesori. Ed uno, capace di sonare, potrebb'essere bianco: ma poichè questo non succede nè necessariamente nè per lo più, diciamo che sia un accidente. Di maniera che, poichè c'è di cose, che sono ed aderiscono a qualcos'altro, e alcune solo in certi luoghi e tempi, sarà *accidente* quello che è bensì, ma non perchè una tal altra cosa sia o ora o qui. Non c'è però una causa determinata dell'accidente, ma l'è il caso; che è indeterminato. È accaduto a qualcuno di trovarsi in Egina, se non c'è giunto per esserci voluto andare, ma cacciato dalla tempesta o preso da' corsari. S'è prodotto, di certo, ed è l'*accidente*, ma non in quanto sè, bensì in quanto altro: giacchè la tempesta è stata cagione che quello non andasse dove s'era avviato: e che invece fosse Egina il luogo (1).

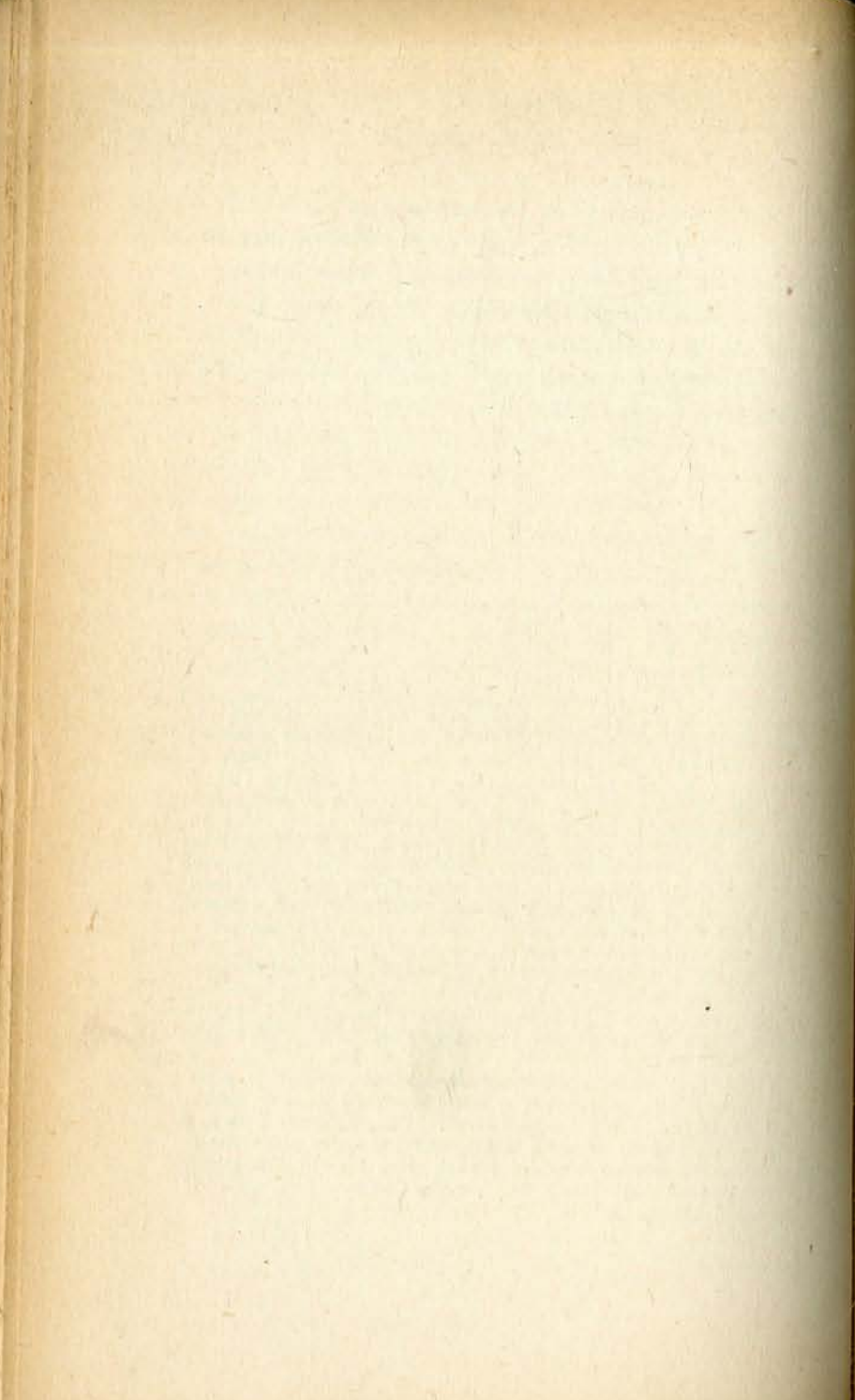
---

(1) « Questo senso è molto diverso dal precedente: giacchè così si chiama accidente tutto quello che quantunque non sia elemento della stessa definizione della cosa, pure se ne ricava e deduce necessariamente. L'esempio solenne (« An. Post. », I, 4, 13, *b*. 31, 5. 74, *a*. 25 seg.; « Top. », II, 3, 110, *b*. 22, altr.) in Aristotile d'una tal maniera d'accidente è l'uguaglianza de' tre angoli d'un triangolo a due pari: che è una proprietà del triangolo che non serve a definirlo, ma che le aderisce perpetuamente, universalmente e necessariamente. Come la parola greca corrispondente ad *accidente* (συμβεβηκὸς) abbia ricevuto questo significato poco meno che contrario all' altro, si vede da quel luogo degli « An. Post. », I, 1, 1, 24, *a*. 18. « Un *sillogismo* è un discorso, nel quale ammesse alcune cose, per via dell' esser ammesse queste, accade di necessità qualcos'altro ecc. ». S'è adunque, come staccata la nozione del *fortuito*, dell' *a caso* da quella dell' *accadere* (συμβαίνειν) e quest'ultima parola è rimasta ad esprimere la sola nozione di

2. - *Accidente* si dice, poi, anche altrimenti: di tutte quelle proprietà, per esempio, che quantunque non costituiscano l'essenza d'una cosa, pure, di per sè, le aderiscono. E questi accidenti possono essere eterni: di quegli altri, invece, nessuno. Se ne discorre altrove (1).

---

avvenimento, di dove è stata trasferita a quelle conchiusioni che vengon fuori, che avvengono a chi deduce da proposizioni ammesse. Codesta nozione di accidente, Aristotile ora lascia che il lettore la distingua da sè dalla precedente dietro il filo del discorso (III, 2, 997, *a*. 29, 32. IV, 1. 1003, *a*. 25, 2, 1004, 4, 7), ora la distingue lui stesso aggiungendo la formola *per sè* (III, 1, 995, *b*. 20, 25; « An. post. », I, 22, 23, *b*. 19, 6, 75, *a*. 18, 7, 75, *b*. 1). E poichè questi *accidenti per sè* si contengono in predicati, che s'attribuiscono ad alcune sostanze o a soggetti, e tutto quello che si predica di qualcosa, si dice che gli *aderisca*, e *passione* s'intende di ogni o qualità o affezione delle sostanze, perciò succede che gli accidenti per sè si chiamino anche *aderenti per sè* o *passioni per sè* (IV, 1, 1003, *a*. 22, VI, 1025, *b*. 12, altr. e al IV, 2, 1004, *b*. 5) ». Così il Bonitz perfettissimamente. « Met. », p. 278. Chi vuole altro, può consultare Trendel., « De an. », p. 188, seg; Waitz, « Org. », 71, *b*. 10, 11, p. 302; Biese, I, p. 63, not. 1; Ritter, « Gesch. d. Phil. », 111, p. 122, not. 2.

(1) In qual luogo voglia intendere Aristotile, che abbia parlato o deva parlare (neppur questo è certo) d'una tal cosa, è dubbio: giacchè dimostra in più luoghi (VI, 2, 3, XI, 8, « An. Post. », I, 6, 75, *a*. 18) che gli accidenti non possono nè essere per sè nè conoscersi, e invece, gli accidenti per sè siano soggetti alla scienza, cioè dire eterni (vedi III, 2, 99, 7, *a*. 5). Bonitz, « Met. », p. 279; Schwegler, 111, p. 243.

NOTE AL LIBRO V.

(A) Τοῦτο (*sc.* τὸ αἴτιον) δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λογῳ. 1013. *a.* 29. « In Physicis ante καὶ ὅλως comma positum est. Etenim Aristoteles his verbis formalem causam triplicem esse significat; referri enim ad caussam formalem primum eam notionem, quae rei naturam exprimat, ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, deinde eius notionis genera, τὰ γένη, i. e. eas notiones, quibus ipsa subordinata est, tum eiusdem notionis, τοῦ τί ἦν εἶναι, partes, τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. Huic vero partitioni caussae formalis exemplum interponit, quo notio substantialis eiusque genus illustretur, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός. Intervalli enim diapason notio substantialis continetur in ea ratione, quae inter unum et duo intercedit: haec autem ratio vel proportio subordinata est universali notioni numeri, adverbio enim ὅλως fere a speciali notione ad universalem transitur. (Cf. V, 15, 1020, *b.* 27, 30, VI, 1, p. 1025, *b.* 5, 1026, a. 2, VII, 8, p. 1033, *b.* 26, al Trendelenb. ad Arist. de an., p. 205). Itaque haec verba οἷον- ἀριθμός commatis utrinque distinguenda sunt. cf. *b.* 33. Praeterea, pro τὰ τούτων γένη scribendum est τὰ τούτων γένη, quod in metaph. unus codex E, in Phys. omnes exhibent: nam pronomen demonstrativum referri non potest nisi ad ὁ λόγος ὁ τ. τ. η. ε. Inde haec existit enunciati conformatio: τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν και ὅλως ὁ ἀριθμός καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λογῷ. Distinctionis et interpretationis nostrae veritatem Alexandri auctoritas confirmare potest p. 690.*a.* 13-15 », Bonitz, ***Observat.***, p. 70.

(B) Τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος. 1013. *a.* 32. Un codice, l'Afrodisio e il luogo parallelo della *Fisica* (II, 3, 194, *b.* 32) hanno μεταβαλλομένου in luogo di μεταβάλλοντος: e come si vede, li ho seguiti. Di fatto, il μεταβλητικὸν. *quello*, cioè dire, *che ha l'attitudine d'indurre un cangiamento*, si riferisce al μεταβάλλον che è ciò che attualmente cagiona il cangiamento, come

la potenza all'atto: ora, la prima non è punto causa efficiente, ma causa materiale del secondo; di maniera che, ad arrecarla qui ad esempio di una causa efficiente, sarebbe uno sproposito. Per questo però non s'è obbligati a leggere collo stesso codice μεταβάλλον in luogo di μεταβλητικόν. Aristotile stesso dice più giù (1014, *a.* 7), che tutti i generi di cause si possono intendere o potenzialmente o in atto: e perciò, nell'uno de' due esempii generali che allega qui, la causa efficiente è espressa come attuale (τὸχ ποιοῦν), nell'altro come potenziale. Le più volte è facile di capire la genesi di queste varianti de' codici. Aristotile ha scritto τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβαλλομένου. A uno, è paruto che la potenza attiva di produrre mutazioni non si riferisca immediatamente, se non all'atto del produrla, ed ha corretto μεταβαλλομένου in μεταβάλλοντος: a un altro, che l'effetto attuale della mutazione, espresso in μεταβαλλομένου, richiedesse una causa efficiente attuale, ed ha corretto il μεταβλητικὸν in μεταβάλλον. Così ne' varii codici son rimasti i varii pezzi del vero. Bisogna rimettergli insieme: e per lo più la lezione vera è quella che dà la ragione sufficiente di tutte le false, che s'hanno pigliato il posto a mano a mano.

(C) Καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους· οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα. Πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκα ἐστι, διαφέρει δε ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα, τὰ δ' ἔργα. 1013. *a.* 35. *b.* 3. Ho tralasciato ὄργανα nel primo luogo: ci ho una ragione evidente, ma autorità, davvero, nessuna. Aristotile distingue le cause finali in dirette ed indirette: di queste seconde porta parecchi esempî, come ho mostrato nella nota a piè di pagina. Poi riassume tutte queste cause indirette sotto due nozioni generali di operazioni che si fanno, e d'istrumenti che si adoperano per giungere al fine: e tra gli esempii allegati di dimagrire e il rinettarsi sono operazioni, le medicine instrumenti. Ora, se questa parola *instrumento* deve servire ad esprimere un concetto generale sotto il quale si vuol raccogliere un'intera specie di cause indirette, come si vorrà credere che sia adoperata due righi più su, per indicare solo una parte di quella specie, di cui due righi più giù le si fa esprimere il tutto? Mi parrebbe una negligenza nè scusabile nè da supporre neppure. Ma come mai quella parola ὄργανα s'è cacciata lì in mezzo? È tanto più difficile a dirlo che nel luogo parallelo della Fisica (II, 3, 195, *a.* 1) ci si trova tal quale. Ma però lì c'è una varietà nella disposizione delle ultime parole del periodo, che pare la stessa di quella del testo dell'Afrodisio; ed è confermata da un codice (φ) in questo luogo della Metafisica. Invece di τὰ μὲν ὄργανα, τὰ δ'ἔργα vi si legge τὰ μὲν ἔργα, τὰ δ' ὄργανα. Ora posto che sia questa la vera e primitiva disposizione, è agevole a capire come un copista frettoloso abbia trasportato dalla fine del periodo a quella

del primo membro la parola ὄργανα, e sia poi restata nell'un luogo e nell'altro. Come poi sia potuto succedere lo spostamento di quell'ultime parole, non è difficile a capire, chi badi alla simiglianza delle prime sillabe delle due parole ὄργανα - ἔργα.

(D) Καὶ ἀλλήλων αἴτια 1013. *b*. 9. Nella Fisica (ib. 195, *a*. 8) sono messe avanti a καὶ ἀλλ. queste altre tre parolette ἔστι δέ τινα. Un codice (φ) e l'Afrodisio le leggono anche qui: e di certo ne risulta più chiaro il senso. Perciò quantunque la lezione del testo della Metafisica possa stare, ho tradotta quella della Fisica, la quale anche al Bonitz (Obs. p. 72) par migliore e più verosimile.

(E) Τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς. 1013, *b*. 14. Il Bekker e il Brandis, forse dietro alla maggior parte de' codici, hanno levato via τοῦ πλοίου, che hanno l'Aldina e la Silburgiana e il testo della Fisica e due codici e il trad. antico e il Bessarione e l'Argiropulo; e di cui il senso o non può o di certo può far senza a mala pena. Perciò l'ho, traducendo, rimesso nel testo, tanto più, che non è difficile a capire come sia potuto rimanere nella penna a' copisti. Vedi il Bonitz, 1, c., p. 72.

(F) Τὰ δ' ἄλλα ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων. 1013, *b*. 25. Ometto l' ἄλλα. Vedi il Bonitz. Obs., p. 72. L'antico trad. latino e il Bessarione l'hanno; ma l'Argiropulo, dietro l'Afrodisio, l'omette.

(G) Λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν, προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου. 1013, *b*. 31. Nel testo della Fisica (195, *a*. 29) la virgola sta dopo πολλαχῶς: e al Bonitz (Obs., p. 69) e poi allo Schwegler (p. 194) par meglio. Credo che la virgola non s'abbia a mettere in nessun luogo. S'interpreti giusto e mi si darà ragione. Aristotile ha distinte le varie specie delle cause; ora vuol distinguere i varii modi di ciascuna specie. Per annoverare questa pluralità di modi comincia con quella che si genera in ciascuna specie per via della maggiore o minore generalità in cui la causa è concepita; pluralità che aveva già accennata nel novero e nella distinzione delle specie delle cause (§ 2). Appunto questa pluralità vuole indicare col λέγεται αἴτια πολλαχῶς: e non già punto, come crede il Bonitz (1, c.), quella stessa pluralità specifica e fondamentale della quale ha discorso finora. Di maniera che questo periodo non s'ha come a dividere in due parti, e ad interpretare: *oltre al dirsi causa in più sensi, ci sono anche più cause della stessa specie anteriori e posteriori ecc.*; ma invece bisogna intendere che ci sia indicata sola questa pluralità modale, prima in genere, e poi

in una sua forma particolare, che è quella d'anteriorità e posteriorità. E questa appunto, chi ci badi bene, è l'interpretazione dell'Afrodisio (691, *a*. 41) e di Simplicio (350, *b*. 21). Perciò, la virgola non s'ha a mettere nè dopo πολλαχῶς, che è determinato da προτέρως ed ὑστέρων, nè dopo ὁμοειδῶν, che è retto da ἄλλο: nè dopo ὑστέρως, che regge ἄλλου. Il senso risulterebbe chiaro se fosse scritto: λέγεται γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοειδῆ αἴτια πολλαχῶς, οἷον προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου. Ma la peculiarità dello stile d'Aristotele sta appunto nell'intrecciare insieme così intimamente la nozione generale con quelle particolari, che la specificano, e conforme a cui si realizza.

(H) Vedi il Bonitz, Obs., p. 70 che ha spiegata molto bene la ragione e la punteggiatura di questo periodo.

(I) Ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλ' ἄλλων πορρώτερον καὶ εγγύτερον. 1014, *a*. 4. Leggo πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον, com'è nel testo della Fisica (195, *b*. 12). Vedi il Bonitz, Obs., p. 73. Il Casabuono ha fatto il primo questa correzione.

(L) Παρὰ πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς, τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, 1014, *a*. 7. « Non id agit Aristoteles ut discrimen proponat, quod exsistat *praeter* omnia ea quae antea significavit, sed quod *ad omnia* pertineat. Exstinguenda igitur praepositio παρὰ, quae deest in Phys., p. 195, *b*. 3, codd. Omnibus, praeter unum cod. I, cuius corruptela in Metaphysicis latius videtur serpsisse. Alexander ad h. 1 quod scribit p. 691, *b*. 17. ἐκτίθεται δὲ τρόπου διαφορὰν ἐν τοῖς αἰτίοις καθολικὴν legisse videtur πάντα, non παρὰ πάντα » Bon., Obs., p. 73.

(M) Ὁμοίως δὲ λεχθήσεται καὶ ἐφ' ὧν αἴτια τὰ αἴτια τοῖς εἰρημένοις, οἷον τοῦδε τοῦ ἀνδριάντος ἢ ἀνδριάντος ἢ ὅλως εἰκόνος καὶ χαλκοῦ τοῦδε ᾖ χαλκοῦ ἢ ὅλως ὕλης. 1014, *a*. 11. Nel testo della Sisica (195, *b* 8) in luogo di ᾗ è scritto ἤ in ambedue i luoghi ed è la lezione vera, approvata dal Fonseca e seguita dall'ant. traduttore latino e dal Bessarione e dall'Argiropulo.

(N) Ἔτι ὡς ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. 1014, *a*. 19. - Phys. p. 195, *b*. 16. πάντα δὲ ἢ ἐνεργουντα ἢ κατὰ δύναμιν. « Quoniam discrimen potentiae et actus non ita accedit ad reliquas caussae diversitates ut iis coordinatum sit sed omnes complectitur et ad omnes pertinet, unice apta est lectio πάντα δέ, et e Physicis probata et Alexandri auctoritate confirmata p. 692, *a*. 21 » Bon. obs., p. 74.

(O) Εἰς γάρ ἐστι λόγος αὐτῶν. 1014, *b.* 10. Un cod. (Ab) ed Alessandro leggono οὐ γάρ κ. τ. λ.: lezione che ragionevolmente è parsa migliore al Brandis, allo Schwegler (p. 197) e al Bonitz (Met. p. 228). Di fatto non è punto un privilegio de' sommi generi di avere una nozione o definizione una: anzi è cosa comune a tutte le definizioni di sostanze (III. 3. § 7. 998. *b.* 12). Invece, con οὐ γάρ ἐστι κ. τ. λ. si darebbe una buona ragione, non c'essendo definizione de' sommi e semplicissimi generi, perchè ogni definizione richiede un genere ed una differenza specifica e perciò suppone una molteplicità e una composizione nel definito (VIII. 3. 1043. *b.* 28).

(P) Ho omesse qui alcune parole, il cui senso non è certo, e che ad ogni modo non avrebbero applicazione se non alla parola greca φύσις. Eccole: οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ. 1014. *b.* 17. Il Bonitz (« Met. », p. 228) le commenta così: « Primum quidem φύσις appellatur rerum naturalium generatio: hunc in modum si usurpatur vocabulum, servata propria ac primaria vi nominis verbalis per terminationem σις formati, ipsam actionem τοῦ φῦναι significat. Et hanc quidem nominis verbalis indolem Aristoteles indicare videtur, quod scribit οἷον εἴ κ. τ. λ. Expectes enim ex communi horum nominum analogia (φρονήσω - φρόνησις, - ποιησω - ποίησις), quum futurum φύσω productam habeat vocalem, eandem etiam in nomine verbali φύσις produci; prodúci; revera productam fuisse priorem nominis φύσις vocalem ubi hac vi usurpatur, Aristotelicis verbis οἷον εἰ κ. τ. λ.; temere abusus contendere non dubitat Schwegler ». In quanto al senso d' ἐπεκτείνειν vedi Arist. «Poetic.» 21, 1458, *a.* 1.

(Q) Ταὐτὸ γὰρ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον καὶ μουσικὸς καὶ δίκαιος Κορίσκος. 1015, *b.* 18, sq. « Ad textum constituendum quod attinet, post μουσικόν e commentario Alexandri, p. 321, 17. (Bekk., 696, *a.*) addendum est ἕν, quod ad sententiam necessario requiritur et ex superioribus verbis vix potest repeti. Sed idem ἕν deinde facile suppletur ad verba proxima καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον. Ex eodem commentario Alexandri deinde ante δίκαιος addidi καὶ. Hoc enim dicit Aristoteles nihil differt utrum dicas Coriscum et eruditionem idem esse, an Coriscum esse eruditum, et utrum eruditionem et iustitiam unum esse dixeris an Coriscum dixeris eruditum esse et eundem iustum. Nimirum τὸ ἕν κατὰ συμβεβηκός nihil aliud significat, nisi accidens praedicari de subiecto ». Bon., Met., p. 234. . Non devo scusarmi d'usare così di frequente le parole stesse del Bonitz; mi parrebbe disonesto di fare altrimenti. Le sue congetture critiche non possono essere nè più acute nè esposte meglio.

Così qui come altrove ho creduto, per non intralciare troppo il testo, di allontanarmene in una cosa di verun momento. Dove io scrivo *abilità* ed *abile*, avrei dovuto scrivere, per esser fedele, *abilità musicale* ed *abile in musica*. Basti averlo detto.

(R) Ὁτὲ δὲ τὸ ἄνω γένος ὃ ταὐτὸν λέγεται, ἂν ᾖ τελευταῖα τοῦ γένους εἴδη, τὰ ἀνωτέρω τούτων, οἷον τὸ ἰσοσκελὲς καὶ τὸ ἰσόπλευρον ταὐτὸ καὶ ἓν σχῆμα, ὅτι ἄμφω τρίγωνα, τρίγωνα δ'οὐ ταὐτά. 1016, *a.* 29. Sfido a cavare da queste parole un altro senso da quello che n'ho cavato io, e che, del resto, è lo stesso di quello che ne cava l'Afrodisio (697, *a.*). Ma appunto, perchè ci si possa ritrovare, bisogna leggere, coll'Afrodisio, τὸ ἀνοτέρω; e tenerlo per un'apposizione a τὸ ἄνω γένος. In quanto all' ὃ avanti a ταὐτὸν non vedo punto la necessità di levarlo via col Bonitz (p. 236): e poichè tutti i codici l'hanno, ci resti pure; con l' ὃ diventa più necessaria e perciò più legittima e naturale l'apposizione di τὸ ἀνωτέρω.

(S) Μάλιστα ταῦτα ἕν. καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι. 1016, *b.* 3. Bisogna punteggiare altrimenti: una *virgola* dopo l'ἕν, e il punto dopo οὐσίαι. Così fanno l'Afrodisio (698, *a.* 33), l'ant. trad. latino, che pare leggesse οὐσίᾳ, e il Bessarione.

(T) Ἐπεὶ. 1016, *a.* 11. L'ant. trad. ha letto ἔτι: e così il Bessarione. L'Afrodisio che leggeva ἐπεὶ nel suo testo e che ci trovava il bandolo supponendo che mancasse un'apodosi a tutto il periodo, pure congetturava, che s'avrebbe dovuto leggere ἔτι. La congettura non può non parere probabile, a chi considera le buone ragioni colle quali il Bonitz (Obs., p. 100) dimostra quanto sarebbe strana qui una simile ellissi. Aggiungi che l'Aldina e la Silburg. hanno ἔτι ἐπεὶ ed un codice (T) ha solo ἔτὶ. Tutto questo, mi pare, che basti per una correzione così leggiera e mite contro l'Asclepio e lo Schwegler che sostengono l'ἐπεὶ; se li avessi seguiti, avrei dovuto aggiungere di mio parecchie parole.

(U) Τὰ δὲ τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι λέγονται, 1017, *a.* 6. S'ha per forza legger λέγοντας, a dispetto de' codici del Bekker. Vedi il Bon., « Obs. », p. 60 [illegible] 2 [illegible]. La correzione appartiene a' traduttori latini; ed è stata accettata nel testo dal Silburgio, dal Fonseca, dal Casaubono, dal Bonitz e dallo Schwegler. (111, p. 210).

(V) Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος. ὁμοίως ἐπὶ καταφά

σεως καὶ ἀποφάσεως. 1017, *a*. 31. In luogo del punto dopo ψεῦδος, s'ha a mettere una virgola, come fa l'Afrodisio (701, *a*. 5), e come vuole il senso. L'avea visto da me, ma il Bonitz (« Obs. », p. 89 l'avea già osservato da un pezzo: e Dio me lo rimeriti.

(X) Τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος ὅτι ψεῦδος. 1017, *a*. 35. I codici e l'edizione hanno così: ma il senso richiede σύμμετρος, come, secondo ha osservato il Casaubono, s'ha a leggere nel commentario dell'Afrodisio (701, *a*. 15, e come ha qui stampato il Bonitz. Di fatto, con queste parole: « Aristoteles exemplum affert, quo illustretur per negativam copulam οὐκ ἔστι significari aliquid tamquam falsum. At ut recte se habeat hoc exemplum, non *universam* enunciationem falsam esse oportet, quae quidem est huius enunciationis ratio ut nunc legitur, sed *eam partem* enunciationis, cui negativa copula οὐκ ἔστιν adiicitur. Itaque ex ipsa sententiae ratione apparet pro ἀσύμμετρος scribendum esse σύμμετρος: τὸ δ'οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος, σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος, h. e. si quis dicit lineam diagonalem quadrati non esse rationalem ad latus quadrati, significat eum falli, qui rationalem esse (ἡ διάμετρος σύμμετρος) opinatur ». Bon., Obs., p. 89. Vedi V, 12, p. 1019, *b*. 23, 29, p. 1024, *b*. 17, ed Aless., 701, *a*. 13.

(Y) Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων. ὁρῶν τε γάρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει (ῥητῶς) ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ. 1017, b. 1. Che vuol dire quel ῥητόν? Ne' codici dell'Afrodisio mancava o δυνάμει o ῥητόν: e ῥητόν dice lui, si può tenere per un equivalente di potenziale: ὅτι ῥηθῆναι μὲν ἀληθές ἐστιν, οὐ μὴν καὶ ἔστιν ἤδη. (701, *a*. 20); ch'è anche il parere d'Asclepio (701, *b*. 10). Anche quest'ultimo però aveva visto de' codici ne' quali il ῥητόν, mancava; ed ora nel cod. E mg. sta appunto scritto τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ. E l'ho seguito; come più giù ho seguito il cod. A^b omettendo il ῥητῶς. Giacchè quantunque non sappia spiegare meglio del Bonitz come codeste due parole si siano potute introdurre nel testo, non so però neppure capire, cosa ci stiano a fare. I trad. latini si son provati a dar loro un senso: ma chiunque paragona col testo le traduzioni dell'antico, del Bessarione, del Perionio, del Nifo, vedrà di per sè, che non solo il senso che si caverebbe dalle loro parole, non varrebbe nulla, ma che, di giunta, non equivarrebbe al testo.

(Z) Καὶ τὸ ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον· καὶ (τὸ) ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν, 1017, *b*. 2.

Ho tradotto come non se ci fosse articolo davanti ad ἐπίστασθαι e ad ἠρεμοῦν e fossero l'uno e l'altro predicati di φαμὲν εἶναι. Il Bonitz (Met., p. 242) vorrebbe appunto correggere e scancellare i due τό; forse sarebbe meglio: ma ci ha un verso di mantenerli al loro posto. Così l'ἐπίστασθαι come ἠρεμοῦν potrebbero essere soggetti: e sottintendersi ἐστι all'uno e all'altro. La frase riesce meno acconcia, di certo: ma non perciò meno aristotelica.

(α) Ὥς φασί τινες. 1017, *b*. 19. Io ho trasportato queste tre parolette al verso 17, dopo l'ἔτι. Come il testo sta, parrebbe che questa peculiarità di certuni stia nel pretendere, che non ci potreb-b'essere corpi senza superficie, e che invece sia comune a' filosofi di tutte le scuole di chiamare essenze le entità matematiche. Ora, appunto il contrario è il vero. Non ci ha veruno, che neghi che senza superficie non ci sarebbe corpi; e invece, il senso stesso che si dà all'*essenza* in questo §, proprio de' Pitagorici e de' Platonici, non è ricevuto da Aristotile come quello che si fonda sopra una dottrina falsa nel parer suo. Perciò, quand' anche l' ὥς φασί τινες s'avesse a lasciare dove sta, dovrebbe sempre intendersi come appartenente a tutto il periodo e non a quello inciso particolare, a cui pare d'appartenere. L'Afrodisio (p. 702, *a*. 25), in vero, procaccia di dare un senso al λέγουσι τίνες (così legge), appropriato al posto dove si trova ora nel testo: ma, oltre che vacilla tra due sensi e non si risolve, son sicuro, che chi consideri attentamente le due sue interpretazioni, non gli parranno buone nè l'una nè l'altra.

(β) Καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα, οἷον αἱ γενέσεις· καὶ αἱ φθοραί· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται, ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει· διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. 1018, *a*. 21 seg. Queste parole sono da Aristotile aggiunte all'enumerazione delle quattro specie d'opposti che riconosce e distingue sempre, *contradittorii*, *privazione* ed *abito*, *contrarii* e *relativi*: e servono a dare una nozione più piena della seconda e terza specie di opposizione. Ma perchè aggiungerle? Perchè non contentarsi di quella solita distinzione astratta e scientifica? Per la natura di questo libro, nel quale le distinzioni de' sensi sono prima proposte nella maniera più vicina all'uso volgare, e poi ridotte con più o meno felicità ed esattezza scientifica. Se s'avesse a fare un dubbio, dovrebbe cadere non sulle parole messe a capo di questa nota, ma su quelle che le precedono. Se non che ogni dubbio è più sottile del bisogno. Non è sempre necessario nè sempre possibile di capire, il perchè un autore abbia sviluppato un suo concetto d'una maniera piuttosto che d'un'altra. Potremmo pretendere che quella maniera qualunque ci fosse accennata chiaramente: ma con Aristotile, le più

volte, la pretensione è vana; ch'è il caso di questo luogo. Giacchè, quando avesse pure voluto chiarire meglio alcune delle specie d'opposti, doveva pur fare intendere a quale specie si riferivano i suoi schiarimenti, e non obbligarci a indovinarlo. Comunque sia, si può forse dire, che si sia contentato d'esprimersi con così poca distinzione, perchè dalla descrizione esatta e minuta de' contrarii che segue, si sarebbe potuto facilmente riconoscere, a quali opposti si riferiscono le parole in discorso. Li fatto, chi paragoni il § 2° al 1° vedrà senza un dubbio che gli estremi delle generazioni e delle corruzioni sono appunto i contrarii: come le qualità non recettibili a un tempo nella stessa cosa sono così le contrarie, come quelle indicanti *privazioni* ed *abito*.

Di tutto questo ci dobbiamo servire a correggere il testo. Il Bonitz ha voluto levar l'οἷον avanti ad αἱ γενέσεις; in un codice (A^b) davvero e nell'Afrodisio manca: il Brandis (« Aristot. », p. 410, n. 580) gliene acconsente. « Neque enim, — così ragiona il Bonitz (« Met. », p. 246) — in generationem vel corruptionem neque ex generatione vel corruptione quidquam mutatur, ut hi extremi sint fines ac termini mutationis, sed generatio et corruptio ipsam potius mutandi viam significant ». Vero: ma non è punto necessario, per via dell'οἷον di dire che γενέσεις καὶ φθοραὶ sia un *soggetto* opposto ad ἔσχατα ἐς ὧν καὶ εἰς ἅ. A me pare, che γενέσεις καὶ φθοραὶ sia il soggetto d'un verbo sottinteso, εἰσὶν, il cui complemento sia ἔσχατα ἐξ ὧν καὶ εἰς ἅ; di maniera che tutta la frase ha quel senso che avrebbero le seguenti parole: ἀντικείμενα εἰσὶν τὰ ἔσχατα ἐξ ὧν καὶ εἰς ἅ εἰσὶν αἱ γενέσεις καὶ φθοραὶ. L' οἷον, appunto, si mette talora avanti ad alcuni nomi, soggetti o predicati d'un verbo, per indicare, che quello che esprimono, non è il soggetto ed il predicato in tutta la sua estensione, ma solo una sua parte, presentata ad esempio e come un caso del tutto. Così in questo luogo l' οἷον indica che i moti di *generazione* e di *corrompimento* si fanno tra i due contrarii, come tra' due loro estremi, ma non son però i soli a farsi così: giacchè anche i moti d'alterazione (V, 9, § 5, 1018, *a.* 17), e d'*aumento* e *diminuzione* si fanno del pari tra estremi contrarii. In somma l' οἷον mostra che il soggetto espresso non adegua tutta l'estensione del predicato, ma n'indica una sola parte.

Se però non mi bisogna correggere in questo luogo, trovo necessario di farlo più giù. L'Aldina e la Silburg., invece di διὸ ἐξ ὧν leggono διὸ καὶ ἐξ ὧν: e mi pare la lezione vera. Aristotile ha detto, che sono in una relazione d'opposizione tutte le qualità non recettibili a un tempo nel medesimo oggetto, e sia esse stesse, sia le ultime da un capo e dall'altro, nelle quali le prime si risolvono; cioè dire, tanto le contrarie intermedie, quanto le estreme. (IV, 7, § 2, 1011, *b.* 29, X, 4, 1055, *a.* 3, seg.). Porta per esempio delle prime il bruno e il bianco. Questi due colori non possono appartenere alla stessa cosa: niente può esser bruno e bianco insieme.

Ora, se s'ammette, che per il solo fatto che non possono esistere insieme, s'hanno a tenere per opposti, se ne potrà conchiudere che il *nero*, il quale non è come il *bruno*, solo un contrario intermedio, ma di più un contrario estremo del *bianco*, deva anche essere *opposto* al *bianco*. Se, invece, non s'ammette che il *bruno* sia opposto al *bianco* non si potrà concludere, senza altra ragione, che dal non poter essere il *bruno* e il *bianco* in una stessa cosa, risulti che il *nero* sia opposto al *bianco*. Ora, se si tralascia il καὶ, si conchiuderebbe a questa seconda maniera; se non s'omette, alla prima. È adunque evidente, che bisogna che il καὶ ci sia; e che il periodo s'ha a intendere come se fosse scritto: φαιὸν καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐκ ὑπάρχοντα ἀντικείμενα ἐστὶν· διὸ καὶ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. Così Aristotile comincia dal dire, che quelle qualità sono opposte, sia αὐτὰ, sia ἐξ ὧν; e finisce col dire che sono appunto opposte e αὐτὰ e ἐξ ὧν.. Altrimenti finirebbe col conchiudere che siano opposte solo τὰ ἐξ ὧν; cioè dire col contraddirsi. Quanto sarebbe poco verosimile una tale sconnessione, risulta evidentissimamente dalla maniera di scusarla del Bonitz: « Aristoteles licet ab initio optionem det, utrum praeferre malis, deinde tamen ubi dicit, διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται, eo potuis inclinat, ut extremos, quam ut medios colores oppositos inter se esse dicat ». (Met., p. 247). Chi se ne persuade?

Si vede finalmente da quello che si è detto, che un'altra correzione dello Scaino (p. 203), il quale, a fine d'avere due contrarii intermedii, voleva leggere γλαυκὸν in vece di λευκὸν è di certo ingegnosa, ma si può risparmiare.

(γ) Τὸ ἐγγύτερον ἀρχῆς. 1018, *b*. 10. Il Bonitz, seguendo l'Afrodisio, ha cambiato il τὸ in τῷ; correzione tradotta da me.

(δ) Ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον. 1019, *a*. 16. E qui e più giù (§ 2, *a*. 20, § 5, *a*. 35; § 13, 1020, *a*. 2, *b*.) ho preferita la lezione dell'Afrodisio ᾗ ᾗ in luogo dell'ᾗ solo. È appunto quella dell'Aldina, della Silburg. e di Bessarione. Vedi Schwegler, III, p. 224 e Bonitz, « Met. », p. 253. Correggendo così, si cansa un'acuta obbiezione dell'Alense, che alla dottrina Aristotelica che la potenza attiva « sit in alio quatenus aliud » (come si doveva interpretare coll'antica lezione), obbiettava, che « qui amat, idem est simul amans et amatum ». Scaino, p. 209.

(ε) Τὸ δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον λεχθήσεται τὸ ἔχον κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς (καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι) ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον, 1019, *a*. 35. La punteggiatura non può stare così; si deve scrivere ᾗ ᾗ in luogo dell'ᾗ e non disgiungere le due parti d'una formola unica. Perciò, la parentesi si deve chiu-

dere dopo τι: e nelle parole καὶ-τι riconoscere la ragione dell'avere aggiunto μεταβολῆς a κινήσεως. Vedi l'Afrod., 710, *b*. 25.

(η) Ὁτὲ μὲν δὴ τὸ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι. 1019, *b*. 6. Ho letto τῷ e τῷ coll'Afrodisio, l'Aldina, la Silburg. e Bessarione. La lezione del Bekker e del Brandis, quantunque conforme a' codici e non disperata per il senso, pure non s'accomoda così bene colla frase che segue, nè fa egualmente spedito il corso del ragionamento. Vedi il Bon., *Obs.*, p. 48.

(θ) Εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι, ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν, ὥστε τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι, δυνατόν, καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν. 1019, *b*. 5-10. Cade il maggior dubbio sulle parole ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. L' Afrodisio (711, *a*. 26 seg.) commenta così: εἰ οὖν ἕξις τις καὶ ἡ στέρησις, καὶ τὰ εἰς τὰ χείρω μεταβάλλοντα τῷ ἕξις τινὰ καὶ δύναμιν ἔχειν μεταβάλλοι ἄν . εἰπὼν δὲ τοῦτο ἐπιφέρει, ἢ εἰ μὴ εἴη ἕξις τις ἡ στέρησις, ὁμωνύμως ἂν εἴη δυνατὰ τά τε πρὸς τὸ βέλτιον μεταβάλλοντα καὶ τὰ εἰς τὸ χεῖρον . τὰ μὲν γὰρ τῷ ἕξιν ἔχειν, τὰ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι ταύτης τῆς ἕξεως. Il commento non si applica, di certo, al testo che abbiamo noi: una traccia forse di quello dell'Afrodisio si conserva nella lez. del cod. A[b] (εἰ δὲ μὴ τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν ὁμωνύμως), ma sola una traccia, e tale che, a seguirla, ci si sperde anche più. Di fatto, a me non pare, che le qualunque parole che leggeva l'Afrodisio tenessero il posto di quelle che esaminiamo; ma bensì che fossero collocate dopo στέρησιν: e valessero una conferma di quelle che le precedevano, poggiata sopra la prova indiretta, che, se non s'ammette che la potenzialità del peggio sia un abito anch'essa, quantunque un abito d'una privazione *potenziale* avrebbe due sensi, affatto diversi, l'uno equivoco coll'altro, di maniera che, quando si dicesse, *potenziale a non corrompersi*, s'adopererebbe nell'uno di questi due sensi, quando invece *potenziale a corrompersi*, nell'altro. È vero, che Aless. commenta le tre ultime parole εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν dopo le altre; ma non perciò doveva leggerle dopo: e di certo, chiunque vede, che hanno che fare più colle parole del testo che ci restano e che avrebbero preceduto, che non con quelle che secondo me ci mancano e dovevano seguire. (Noterò di passaggio che nel commento dell'Afrodisio, l. cit., v. 35, si deve leggere μὲν e non μή: si confronti il Sepulv., p. 93, v.). Chi si vuol persuadere, come tutto quello ch'io dico è vero, legga la traduzione dell'Argiropulo: il quale avendo in una parte, in quanto alle parole ὁμ - ὄν, calcato il commentario dell'Afrodisio, non s'è però accorto che, accettando quel testo

che ne risultava, bisognava mutar l'ordine de' periodi. Eccola: « Quod si privatio aliquo modo sit habitus, universa possibilia propterea quod habent, nimirum aliquid erunt; sin vero non sit, aequivoce possibilia erunt. Quare possibile quippiam est partim ex eo quia habitum aliquem atque principium habet, partim ex eo quia privationem habet huiusce, si fit ut privatio habeatur ». Ciascuno vede da sè, che le parole « quare-habeatur » devono precedere « sin-erunt » se si vuole che il senso corra: giacchè si connettono immediatamente colla prima parte del periodo « quod-erunt ».

Adunque, il testo dell'Afrodisio aveva più parole del nostro, cioè, un altro periodo dopo στέρησιν. Ma codesto non vuol già dire che il nostro sia mancante: potrebbe essere, che il dippiù di quello dell'Afrodisio fosse stato un' interpolazione. Quale scegliere de' due partiti? A me piace il secondo, ma non posso, già s'intende da sè, dargli altro fondamento che di congetture. Davvero cosa aggiungerebbero quelle parole di più? Se non s'ammette, direbbero, che la privazione sia un abito, *potenziale* s'userebbe *equivocamente*. Ebbene s'usi: dove sta il male? E poi gli è falso, giacchè ci correrebbe analogia, e non *equivocità* tra' due sensi, secondo la terminologia usata da Aristotile al § 1, del 2° cap. del 1, 4°. Se non si vuol adunque intendere falsamente bisognerebbe ammettere, che in quelle parole di cui ci rende conto l'Afrodisio ὁμόνυμον valesse *analogo* e non *equivoco*; fosse, ciò è dire, usato, non con quella proprietà di senso che gli attribuisce Aristotile, ma con quella maggior estensione che, come ho mostrato nella n. 3 del § 4 dello stesso capo, ha presso alcuni de' suoi Scoliasti ed i Neoplatonici. E chi dalle ragioni dette lì non si volesse lasciar persuadere, confronti il sunto che fa Alessandro Afrodisio (Bek., 545, *a*. 19 seg.) de' cap. 2° e 3° del 1° della « Fisica » col testo stesso d'Aristotile.

È anche più chiaro, che ὁμωνύμως non sarebbe usato propriamente in quelle parole che esaminiamo: ὁμ-ὄν. I sensi dell'ente — Aristotile l'ha detto nel 2° del IV esplicitamente — conservano una *analogia* tra loro, e non sono già *equivoci*. Aggiungi che c'è altre ragioni, oltre questa, per credere interpolate queste parole: in primo luogo, la varietà con cui son lette ne' varii codici: poi, l'impossibilità, comunque si leggano, di connetterle nè per il senso nè per la grammatica con quello che le precede e che le segue: la nettezza che ne risulta al ragionamento, se si levano via; infine l'essere evidentissimo, che sono state appiccicate lì per interpretazione dell' εἴη. Queste ragioni mi son parse sufficienti per levarle via: chi non gli paressero, le rimetta al posto, e si serva di questa nota per capirle.

(λ) Τὸ ἅπαξ. 1020, *b*. 8. Leggo ὃ ἅπαξ col trad. ant. e il Bessarione. Dell'Afrodisio non si può dir nulla: l'Argiropulo ha la volgata. Il Bonitz stampa ὅ.

(μ) Πέρας λέγεται τὸ ἔσχατον ἑκάστου καὶ οὗ ἔξω μηθὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου καὶ οὗ ἔσω πάντα πρώτου καὶ ὃ ἂν ᾖ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἑκάστου. τοιοῦτον δ' εφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις καὶ οὐκ ἀφ' οὗ, ὁτὲ δὲ ἄμφω καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. 1022, *a.* 4-9. Tutta la punteggiatura di questo luogo è sbagliata: mi basta avvertirne chi confronta la mia traduzione col testo. Risulta dalla mia stessa traduzione di che maniera si deva punteggiare. In molti altri luoghi si troverà più o meno cambiata la punteggiatura, come per es., al § 4 del capo XXV: ma non importa di notarli tutti, giacchè son cose di cui ciascun può capire da sè la ragiont e trovare i motivi.

(ν) "Εν μὲν γὰρ καθ'αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ 1022, *a.* 25, sq.: L'ant. trad. e il Bessarione omettono καθ' αὑτὸν Καλλίας: e così fanno le antiche edizioni e la più parte de' codici: l'ha solo l'A^b^. Di Aless. Afrodisio (p. 723, *b.* 11) si può dubitare, se lo leggesse o no, non c'essendo modo di discernere se le sue parole siano una parafrasi, o la coppia d'un testo che avesse davanti. Di certo, Argiropulo, che corretto dal Sepulveda, procaccia di riprodurre il testo dell'Afrodisio, non si divaria dagli altri. Comunque, se s'ammette che nelle parole dell'Afrodisio c'è la traccia d'un testo diverso dal nostro, bisognerebbe ammettere, che in questo testo ci fosse καθ'αὑτὸν in luogo di καθ'αὑτὸ, e mancasse τὸ τ. ἦ. ε. K. Ne ritraggo, che non si può a dirittura covrire dell'autorità dell'Afrodisio la lezione dell'A^b^, del Bekker, del Brandis e del Bonitz: e che essendo pure probabile che l'Afrodisio non leggesse del tutto come sta nel testo volgato, e un fatto, che i codici variano, si resta liberi di rifare il periodetto nella maniera che richiede il senso. Ora, a me pare evidente che avrebbe dovuto essere scritto così: ἓν μὲν γ. καθ' αὑτὸ τ. τ. ε. K., οἷόν ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ. Di fatto, se propone in generale un senso del *per sè*, bisogna pure che nell'esempio si riscontri un caso di quel senso generale. Ora, sia colla volgata (ὁ Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ), sia col testo Bekkeriano (ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ) e colla supposta lez. Afrodisiana (ὁ Καλλίας καθ'αυτὸ Καλλίας), l'esempio o non si riscontra punto o a mala pena coll'esemplificato. Ma come è venuto il Καλλίας che si trova ora nel cod. A^b^ per soprappiù delle parole, che io riconosco per legittime? E come invece nella più parte de' codici ci è un καὶ invece del καθ'αὑτὸ? Indovinala grillo. Si può dire che la lezione dell'A^b^ sia scaturita dalla parafrasi dell'Afrodisio; e quella degli altri codici da una negligenza nel ricopiare la lezione dell'A^b^, ma son baie; perchè mancano di prova intrinseca ed estrinseca.

(o) Ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνον· διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὑτό. 1022, *a*. 35. Vedete, quante difficoltà s'accampano contro a queste parole. « Quinto denique loco *a*. 35: ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνον, dubium vix est quin τὸ ἴδιον proprio huius vocabuli sensu Aristoteles significari voluerit, cfr. Top., I, 5, 102, *a*. 18: ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ'ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν κ. τ. λ. ac. praeter alios Topicorum locos plurimos universum librum V, qui in excutienda τοῦ ἰδίου intelligo, quomodo scribere potuerit ᾗ μόνον, scribendum potius erat ᾗ μόνῳ, quam lectionem et editiones Ald. Sylb. et Bess. exhibent. Nec proxima verba: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ' αὑτό; videntur explicari posse; etenim τὸ κεχωρισμένον vix aliter accipias, quam ut sit id, quod per se et absolute est neque aliud quidquam ad existentiam requirit, cf. ad. VII, 1, 1028 *a*. 34; quod quidem cum natura τοῦ ἰδίου nullo modo cohaeret ». Questo è il caso esposto dal Bonitz (Met., p. 266); non si poteva meglio; ma la soluzione non mi piace del pari. Si contenterebbe di leggere col mg. cod. E. διότι in luogo di διὸ τὸ, mettendogli davanti una sola virgola invece del punto e virgola: e ne caverebbe questo senso, che si dica καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν quello che « soli alicui rei tribuitur, quatenus soli tribuitur, quia ita ea res, cui soli illud tribuitur, seclusa a reliquis per se est ». Non mi par plausibile: la ragione per la quale una cosa sta separata da sè, è la stessa sussistenza sua, e non già una proprietà che le inerisca. La ragione adunque che si darebbe non sarebbe la buona, e poi espressa male: che aggiunge il καθ'αὑτό al κεχωρισμένον; anzi cosa vuol dire? non so, davvero. Poi, che negligenza a ripetere questo καθ'αὑτό con un senso incerto in un luogo dove appunto si tratta di determinare un senso preciso del καθ'αὑτό ? Avrei di ben altre ragioni: ma le bastano per non farmi accettare la correz. del Bonitz, e darmi cuore di proporne un'altra di capo mio. Si badi dunque, che non è punto certo quello che dicono il Bonitz e lo Schwegler, che l'Afrodisio avesse ne' suoi codici κεχωρισμένον come ha stampato il Bekker (724, *a*. 7) e letto il Sepulveda. Di fatto, parafrasa così: τὸ δὲ-διὸ τὸ κ. τ. λ. - δηλωτικὸν ἂν εἴη τοῦ διὰ τοῦτο γὰρ τοιαῦτα τὰ καθ'αὑτά, ὅτι ὡρισμένως τούτοις μόνοις ὑπάρχει. A me parrebbe, che questa lezione suppone un altro testo dal volgato, quello cioè, sulla cui traccia ci mette il cod. Emg. ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνῳ, διότι ὡρισμένον, καθ'αὑτό. Ora, se non sbaglio, si potrebbe facilmente dietro questa lezione correggere così il testo attuale: ἔτι ὅ. μ. ὑ. καὶ ᾗ μονῳ· διὸ καὶ τὸ ὡρισμένον καθ'αὑτό Così, se non s'ha — lo confesso da me — il testo dell'Afrodisio, s'ha però di certo una lezione eccellente. Il καὶ, trasposto al τὸ, spiegherebbe il διὸ τὸ, ed il κεχωρισμένον de' codici e anche la var. κεχρωσμένον, citata

dall'Afrodisio. In quanto al senso sarebbe chiaro: perchè ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνῳ, ἔστι καθ'αὑτό, καὶ τὸ ὡρισμένον, ὃ μόνῳ τῷ ὁριζομένῳ ὑπάρχει, ἔστι καθ'αὑτό. Quello che è entrato nella definizione (τὸ ὡρισμένον) insieme preso, spetta per sè al definitivo (το ὡριζομένῳ) perchè compete a questo solo. Questa è dottrina logica comune, e punto nuova per Aristotile: vedi Analyt. poster., II, 13, p. 96, *a.* 33; Met., III, 3, 998, *b.* 11, seg.). E nella Top., I, 8, mette insieme il *proprio* e la *definizione*, e dà loro per carattere comune, di potersi il predicato proprio o contenente una *definizione* convertire col *soggetto*, ovvero, nel secondo caso, col *definito*. Ora, chi legge tutto quel capo della « Topica », vede chiaro che πᾶν τὸ περί τινος κατηγορούμενον ὃ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ὑπάρχει τῷ πράγματι καθ' αὑτό. Sarebbe adunque naturalissimo, che in questo luogo della Metafisica abbia voluto unire l'applicazione del *per sè* al contenuto della definizione con quella del *per sè* al *proprio*. Ma si potrebbe ὡρισμένον intendere a questa maniera? *Viderint doctiores.* Comunque, non saprei da queste parole cavare un partito migliore: e chi non si contenta, cerchi. Per dargliene agio, nella traduzione ho mantenuta la volgata.

(π) Enunciatio qua hae definitiones continentur *b.* 30, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ᾧ ἄν ᾖ καὶ καθ' ὃ καὶ πρός ὃ καὶ ὡς ἄν μὴ ἔχῃ πεφυκός, etiam deleto commate quod post πρὸς ὃ Brand. Bk. habent, admodum difficilem habet constructionem verborum. Hunc, enim in modum videntur coniungenda: ὁμοίως δὲ καὶ ἂν μὴ ἔχῃ πεφυκὸς ἔχειν, ἐν ᾧ ἂν ᾖ πεφυκὸς ἔχειν καὶ καθ' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὡς, Longe facilior erit totius enunciati conformatio, si voc. ᾖ ad quod supplendum est πεφυκὸς ἔχειν, vel omiserimus vel mutaverimus in part. ᾗ. Bon., Met., p. 270.

(ρ) Corrispondono tutte queste particelle alla privativa greca *a.* Il Bessarione per una ragione simile, ha dovuto aggiungere qualcosa al testo e tradurre: *et quoties negationes ab in vel simili negatione incipientes dicuntur ecc.*

(σ) 'Αόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως. 1022, *b.* 35. Coll'A[b], coll'Afrod. e col Bonitz ometto καὶ τῷ φαύλως, quantunque l'abbiano i trad. latini. Omesso, il periodo acquista garbo e ordine.

(τ) ("Αλλως γὰρ τοῦτο καὶ ὁ ἀνδριὰς ἐκ τοῦ χαλκοῦ). 1023, *a.* 36. Bisogna levar via la parentesi; altrimenti non ci ha senso. Le antiche edizioni e il Bessarione e il Bonitz non l'hanno. In queste poche parole dà la ragione per la quale la derivazione

della specie da una sua parte è dichiarata diversa dalla derivazione di una cosa dalla sua materia: e nelle parole che seguono (ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἡ συνθέτη οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης) si spiega quella diversità. Non è però possibile che sia più intima e più esplicita la connessione di tutte queste proposizioni.

(v) Ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὅ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. 1024, *b*. 5. Questa punteggiatura è insulsa. O non ci si cava nessun senso, o questo: che genere sia quello che si pone da prima nello spiegare la nozione d' un certo *genere*; ch' è una baia. Bisogna mettere una virgola avanti a τοῦτο γένος di maniera che da soggetto della proposizione incidente τί ἐστι diventi della principale. Cose tutte viste e dette anche dal Bonitz., « Obs. », p. 13. Del resto la punteggiatura proposta da lui è la stessa di quella dell'ant. trad. e del Bessarione, e la sola colla quale s'accorda il commento dell'Afrodisio (730, *a*. 1).

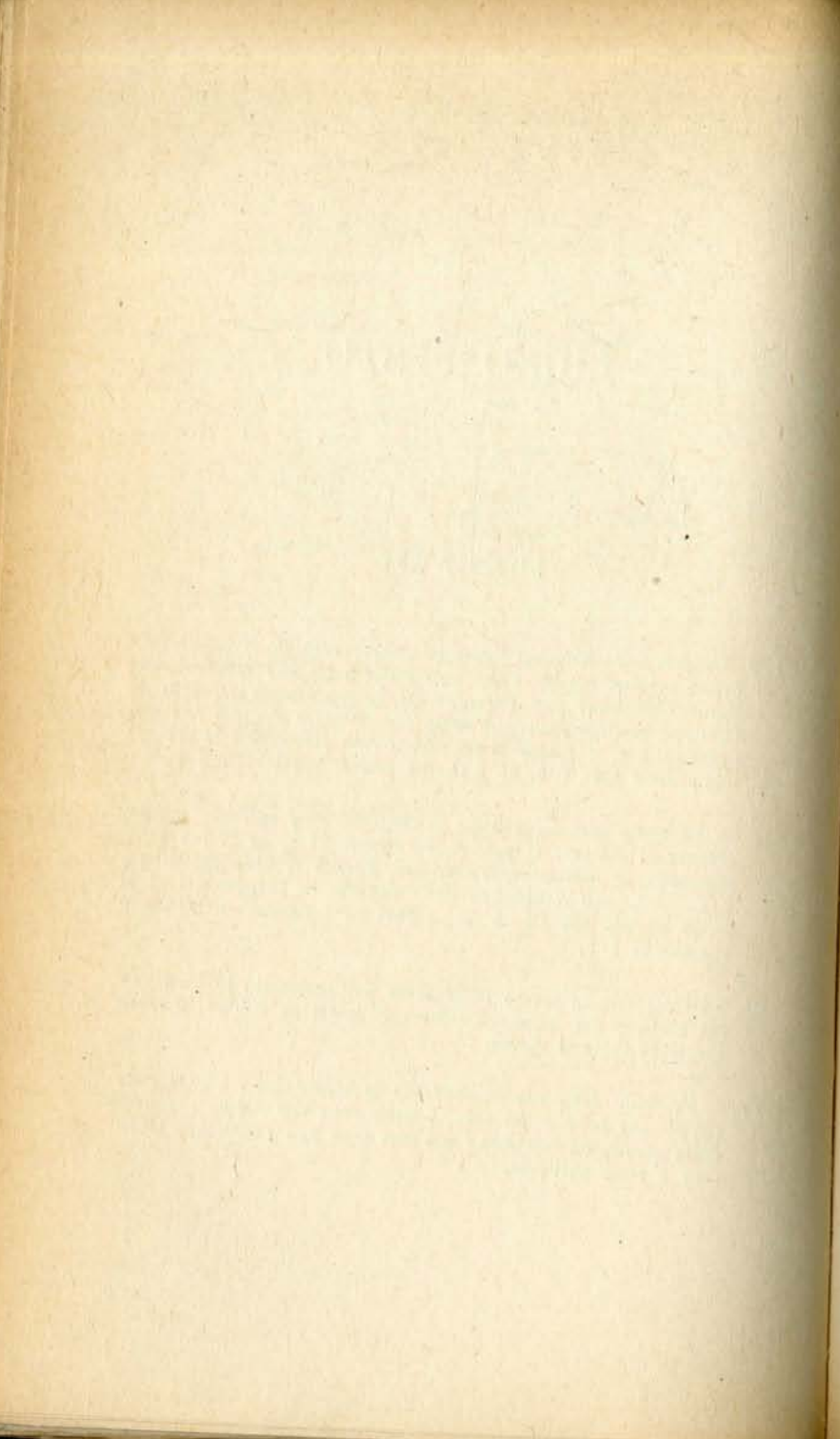
LIBRO SESTO

SOMMARIO

I. — Oggetto della filosofia: l'ente in quanto ente. Si distingue dall'altre scienze, perchè, come universale, tratta due questioni che l'altre negligono: cosa l'essenza sia, § 1. — e se sia. § 2. — Carattere suo speculativo comune alla fisica, § 3. — e alla matematica. § 4. — Come la sia una scienza prima, per la priorità dell'oggetto suo; § 5. — e perchè prima, universale, § 6.

II. — Di quale ente sia scienza la filosofia. Non dell'ente per accidente di cui non ci può essere scienza. § 1. — Si prova dichiarando la nozione dell'accidente. Perchè si deva ammettere. § 2. — L'indeterminazione della materia lo fa possibile. § 3. — Si riprova che sia. § 4. — Non ha i caratteri dell'oggetto scientifico. § 5.

III. — Quale sia la natura della causa dell'accidente; indipendente dal processo nel quale interviene. Si lascia in dubbio, a quale specie di causa si riduca.

IV. — S'esclude dalla scienza dell'ente lo studio della natura e de' criterii del falso e del vero, i quali sono una veduta soggettiva della mente, ed esprimono ma non sono una condizione estrinseca e reale dell'ente.

Capo I.

COME LA FILOSOFIA PRIMA DIFFERISCA DALLE ALTRE SCIENZE SPECULATIVE E DI CHE MANIERA SIA PRIMA.

1025. B. 3.

1. - Si cerca i principii e le cause degli enti, in quanto però sono enti. Giacchè c'è pure una causa della salute e del ben essere, e c'è principii ed elementi e cause (1) dell'entità matematiche, e in genere, ogni scienza razionale o che punto partecipi del razionale (2), versa intorno a cause e principii

---

(1) Si veda lib. V, I, 12, n. (1). Unisce qui le tre parole di *elemento, principio e causa*, perchè, in quanto alla formola generica del quesito d'ogni scienza, la distinzione di que' concetti non è di verun peso.

(2) Alessandro dice che le scienze ragionative (διανοητικαὶ) siano le speculative, e quelle che partecipano di ragionamento le attive (Bek 704 *a*. 23). Ma osserva bene il Bonitz, che come più giù si dice, ogni ragionamento è o speculativo o attivo o produttivo, non si può credere che s'escludano le scienze meramente attive, o a dirla altrimenti, le morali dall'essere anche ragionative. Perciò si deve piuttosto credere che Aristotile aggiunga il carattere di mera partecipazione al ragionamento per allargare il giro della scienza, e comprendervi anche quelle discipline che derivano piuttosto dall'uso e dall'esperienza che non dalla cognizione e dalla definizione, quelle, insomma, il di cui carattere sia piuttosto empirico che ideale,

sia più esatti, sia più semplici. Se non che tutte queste versano intorno a una sorta d'ente (A), e circoscrittane una specie, ci lavorano sopra: non hanno già per oggetto l'ente assolutamente nè in quanto ente, nè tengono conto veruno del *che è* (1): ma quale derivandone la cognizione dal senso, qua-

---

Perciò ripete altrimenti questa stessa distinzione di maggior o minor rigore ed idealità tra le scienze un rigo più giù, dicendo che quali hanno *principii* più esatti, quali più *semplici*, che vuol dire quali più quali meno disgrossati ed appurati della riflessione scientifica, distinzione che si ritrova daccapo nella connessione delle parti della scienza, il cui legame, come è detto del pari in questo §, è più o men forte, più o men cedevole, secondo la maggiore o minore esattezza de' principii. Si riscontri « Arit. An. Post. » I, 1, 71, *a*. I, ed ivi. Waitz. « Org. » II, p. 298. Trend. « El. Log. Arist. » p. 81.

(1) Per avere un'idea netta delle varie dimande, che, secondo Aristotile, si possono fare intorno ad un oggetto e alle quali devono rispondere sia una sia più scienze, niente di meglio che riferire qui il luogo degli analitici che vi si riferisce. « Le cose che si cercano, son tante di numero quante qui le conosciamo. Ora, noi ricerchiamo quattro cose, *quello che, perchè, se sia, che sia*. Giacchè quando cerchiamo, se succeda questo o quest'altro, enunciando un certo numero d'effetti, cerchiamo il *quello che*, per esempio, se il sole s'ecclissi o no. Eccone un indizio: trovato che s'ecclissi, non vogliamo altro: e se da principio sapessimo che s'ecclissa, non cercheremmo se succeda. Se non che dopo conosciuto *quello che* succede, cerchiamo il *perchè*: per esempio, sapendo che il sole s'ecclissa e la terra si muove, cerchiamo perchè s'ecclissi o perchè si muova. Queste ricerche sono di questa maniera: le altre hanno un'altra natura, come per esempio se il centauro o Dio sia o non sia. E codesto *se sia*, voglio intenderlo assolutamente, non se sia bianco o no. Conosciuto che sia, cerchiamo *cosa* sia, come a dire *cosa* sia Dio o *cosa* sia l'uomo (« An. Post. », 11, 1, p. 89, *b*. 23) ». Come si vede da questo luogo, le due dimande di *quello che succede* e di *perchè succeda* sono parallele e si riferiscono al fenomeno: quella del *se sia* o del *cosa* o *che sia* sono parallele anch'esse, ed hanno invece tratto all'*essenza*. Colla prima, *se sia*, si domanda, se quell'essenza che è fatta supporre dal fenomeno, sussista: colla seconda, *che sia*, quale natura abbia. Vedi Trend., « El. Log. », p. 77; Waitz, « Org. », II, p. 379.

le assumendolo per ipotesi (1), ne dimostrano d'una maniera più o men rigorosa quegli accidenti che aderiscano di per sè a quel genere, che è l'oggetto loro. Di modo che da una tale induzione (2) è manifesto, che non ci può essere dimostrazione del-

---

(1) Nessuna scienza particolare può discutere l'esistenza e la natura dell'oggetto proprio, giacchè le ragioni per cui si possa dubitare della prima o ci si deva credere, e i principii co' quali possa essere intesa e spiegata la seconda, son fuori del suo giro e della sua competenza, la trascendono. Ogni scienza di tal natura, ammessa la sussistenza ed assegnata una certa natura all'oggetto proprio, ne novera quegli effetti, aspetti, atti, che se ne possono scovrire, e li spiega mediante quella natura presunta o la sequela stessa degli atti. Le due questioni, in somma, a portata di ogni scienza particolare, sono le due di *quello che* succede nell'oggetto suo, e del *perchè succeda*; perciò i loro oggetti sono sempre complessi (Met., VII, 17, 1041, *a*. 10, 14; Philop., fol. 75, I, cit. del Trend.). Restano le due altre di *cosa siano* o *se siano*: quistioni, come dicevo, trascendenti, e che spettano ad una scienza superiore, la quale nell'ente stesso, oggetto generale del pensiero, cerchi le ragioni e trovi le fondamenta della natura e della sussistenza degli oggetti particolari. I due mezzi co' quali le scienze particolari, provvisoriamente, acquistano gli oggetti loro, sono il *senso* e l'*ipotesi*: il senso, se naturali; ipotesi, se matematiche. L'aritmetica, infatti, assume per ipotesi che esista e cosa sia l'unità; la geometria che esistano e cosa siano i punti e le linee (Arit., « Anal. Post. », I, 10, 76, *b*. 2).

(2) Ho preferito qui l'interpretazione dello Scaino (p. 242) a quella del Bonitz (p. 280). Secondo quest'ultimo, avrei dovuto tradurre: *è manifesto che mediante una tale induzione, non si può avere* ecc. Vuol dire che l'*induzione* non si dovrebbe intendere di quella che è stata fatta più su nelle scienze *particolari*, ma in generale del metodo induttivo che parte dalla cognizione empirica. Ora, questa interpretazione non mi va, perchè a non discostarsi dal testo bisognerebbe intendere che l'induzione si poggi non solo sopra i fatti de' sensi, ma anche sopra l'ipotesi: il che non mi par vero, nè par vero al Bonitz, che più accorto del Nifo (p. 310) che segue un'interpretazione conforme alla sua, trae l'induzione al solo senso. Aggiungi che veruna dimostrazione nè quella del *che* nè altra si fa coll'induzione: l'induzione serve a trovare una delle premesse del raziocinio col quale si dimostra.

l'essenza nè del *che è*: e bisogna che ci sia per chiarire quella e questo un altro modo (1).

---

(1) Quale sia questo modo, si vedrà ne' libri seguenti ne' quali l'adopera. Di qui si può cavare la soluzione della quistione V, del lib. III; se sia unica la scienza dell'essenza e dell'accidente. Di fatto, avendo mostrato, che le scienze particolari adoperano il processo dimostrativo per iscovrire gli accidenti oggetti proprii dell'oggetto loro, n'ha ritratto, che le non si possono occupare dell'essenza di quello, perchè non avendo per il loro uso altro processo che il dimostrativo, appoggiato sull'induzione da' fatti sensibili o sull'ipotesi (Alex., 734, *b.* 16), l'essenza del loro oggetto che non è dimostrabile, resta fuori del giro dei loro mezzi di cognizione. La scienza, adunque, dell'essenza degli enti è diversa da quella degli accidenti, ed adopera altro metodo.

A questo proposito giovi osservare, che non s'hanno a confondere due quistioni distinte, quella che è risoluta qui negativamente, colla sesta che è stata risoluta affermativamente nel cap. 2 del l. IV, « se spetti ad una stessa scienza di studiare tutto l'*ente* e l'*uno* cogli accidenti loro ». Il Brandis mi pare colpevole di questa confusione (« Arist. », p. 440). Pure la differenza è così chiara e netta, che non ci bisogna parole per dimostrarla.

Non si manchi neppure di confrontare questa stessa quistione colla 3ª: « se tutti gli enti sostanziali siano oggetto d'una unica scienza o di parecchie », risoluta anche essa nello stesso cap. 2 del lib. IV col dire che come ci è parecchie specie di essenze o sostanze, così ci sono parecchie scienze speculative: le quali, quali siano, si dice appunto nel § 3 di questo cap. 1° del testo.

Perchè non resti confusione, ecco le quistioni colle loro soluzioni:

1. L'ente e l'uno, in tutte le loro categorie e con tutti i loro contrarii, sono studiati da una scienza sola o da parecchie (quest. VI)? — Da una sola (cap. 2, lib. IV).

2. La teorica dell'essenza è data da una scienza unica o da parecchie? — Da una sola (cap. 1, lib. VI).

3. La teorica dell'essenza è data dalla stessa scienza, che dà la teorica degli accidenti di ciascuna essenza particolare (quist. V)? — Da una diversa (cap. 1, lib. VI).

4. Le scienze particolari che studiano essenze o sostanze particolari, studiano anche gli accidenti loro (quist. V)? — Anzi, non studiano se non questi, spettando le due quistioni, che sono nella loro competenza, la quistione del *quello che* e l'altra del *perchè* al giro del fenomeno (cap. 1, lib. VI). Che le formole colle quali ci

2. - E del pari, neppure dicono nè trattano punto se sia o non sia quel genere d' ente su cui lavorano: di fatto, appartiene all'istesso ragionamento (1) di scovrire il *che è*, e di mostrare se sia (2).

---

son proposte le quistioni, subiscano de' cangiamenti nel proporsene e svilupparsene le quistioni, è cosa naturale e necessaria. Vedi il proemio del lib. VI.

(1) Traduco per *ragionamento* la parola greca διάνοια. S'ha a intendere ogni atto d'una facoltà razionale, d'una facoltà media, ciò è dire, il cui atto non consista nell'apprensione immediata dell'intelligibile e del sensibile, ma o nella comprensione di questo mediante quello, o nella combinazione per via di giudizii delle percezioni e delle nozioni. Vedi Trend., ad Arst., De An., III, 4, § 3. El. Log. Arist., § 9. n. 68. Waitz, Org., II, p. 298. Biese, I, p. 89, *a.* 2. Schwegler IV, p. 5, ecc.: e più su lib. IV, n. (c). N'ho discorso a dilungo in una mia nota al « Filebo » di Platone (Napoli 1849).

(2) Negli Analitici, ne' quali, come s'è visto, distingue la quistione del *che è* da quella del *se sia*, è anche detto espressamente che non si risolvono collo stesso processo definitivo o dimostrativo: e ciò perchè son due cose diverse e ciascuna definizione, come ciascuna dimostrazione, manifesta una sola cosa (« An. Post. », II, 7, 94: *b.* 4-10). E s'osserva anche che la quistione del *se sia* deve essere già risoluta prima che s'affronti l'altra: giacchè, come bisogna sapere prima *quello che* succede, per dimandarsi poi *perchè* succeda, così bisogna aver prima saputo che una sostanza *sussista*, per poi domandarsi che essenza sia la sua (« An. Post. », II, 8, 93, *a.* 14 seg.). Ora, qui invece, parrebbe che si dica al contrario: che si dica cioè che lo stesso ordine di riflessioni risolve la questione dell'essenza e quella della sussistenza: e, non che la soluzione di quella sia preceduta dalla soluzione di questa, la soluzione invece di questa dipenda da quella dell'altra.

Ora, ecco la maniera nella quale lo Scaino (p. 242) espone e risolve codesta apparente contradizione: « Aliud etiam consectarium affert consequenter ad praedicta: quod nulla scientia particularis aggreditur probare num sit nec ne genus illud circa quod versatur: cuius enunciati haec affertur probatio: quum scilicet, eiusdem est intellectus *et ipsum quid est manifestare* et si est hoc. Quae verba ita exponit Alexander, dicens, quod in quaestione *si est*, ut puta *si est homo*, si id probetur, omnino probabitur quod *sit animal bipes rationale*, quae quidem pertinent ad ipsum *quod quid est* hominis. Verum huic expositioni videntur refragari quae habentur lib. 2 post.

3. - Se non che, poichè (1) la scienza naturale si trova essere anch'essa una scienza che versa intorno a una specie dell'ente (di fatto, l'oggetto suo è

Analy. c. 7, ubi dicitur quod et definitio et demonstratio rerum quid demonstrant. Sed definitio manifestat *quid est* aliquid: per demonstrationem autem ostenditur *aliquid esse*; ibidemque subiungitur, quod aliud est *quid est homo* et aliud *esse hominem*: unde non videtur sequi, ut vult Alexander, quod ad probationem *si est homo*, habeatur etiam *quid sit homo*. Idcirco praedictorum verborum alium sensum esse opinarum, qui ut praeclarius appareat, animadvertendus est progressus Aristotelis in hoc loco. Qui quidem ea inductione facta circa scientias particulares prius colligit, quod substantiae et ipsius *quod quid est*, non est demonstratio apud scientias quae utuntur demonstratione. Deinde vero huic conclusioni subiunxit hoc consectarium, quod neque ulla dictarum particularium scientiarum aliquid tractat de genere, circa quod versantur quasi aggredientes demonstrare num sit. Et iure dixit, ipsas ab hoc cavere munere: quandoquidem est eiusdem facultatis intellectivae discurrentis, tum ostendere *quid est aliquid*, tum ostendere *si est* hoc ipsum: quod quidem dictum est etiam in loco citato Analyt. ubi habetur, quod si ostensum fuerit *quid est* aliquid, eodem etiam sermone et eadem probatione ostensum erit, et *quod* est et *quomodo* est, ut ibi dicitur: unde ibidem deducitur, quod eius quod non est, ut hypocentaurus non est tradere *quid* est: quoniam si id fieret, simul probaretur esse id quod non est; de quo quidem tradi poterit *quid* hominis, ut dicitur eodem loco, at non quid rei. Erit igitur haec regula universalis, quod in explicatione *ipsius quid esse rei*, simul etiam explicatur *rem esse*: non autem e converso sequitur, ut si ostendatur *aliquid esse*, hinc etiam pateat *quid sit res*. Cum itaque iam antea suppositum sit non posse demonstrari ipsum *quid* est, sequitur quod neque possit demonstrari si est genus, quod pertinet ad substantiam et ad quid rei: consequenter enim ad probationem ipsius *quid rei*, haberetur probatio quod sit; unde de proprio genere nulla scientia parti-

(1) Codesto *poichè* non manca di importanza: anzi solo chi ci bada bene, capisce il § precedente. Giacchè dall'occuparsi la fisica d'una specie dell'ente, Aristotile ricava che non sia scienza nè attiva nè fattiva, vuol dire, che è qui e più su *ente* è adoperato nel senso di *reale oggettivo sussistente*: e non nel senso più indeterminato nel quale può essere chiamato *ente* anche un atto della volontà o dell'intelletto, o qualunque altra cosa, che non sussista per sè o in altro oggettivamente.

un'essenza, che ha in sè stessa il principio del muoversi e dello stare (1)), si vede, che non è nè attiva (2), nè fattiva (3). Di fatto, il principio delle fattive sia la mente, sia l'arte, sia una potenza, è

---

cularis tentabit demonstrare: quod voluit Aristoteles hoc loco astruere. Quod vero attinet ad scientias particulares, advertendum est, demonstrari in ipsis aliquid esse; ut puta accidenti proprium inhaerens subiecto. Verum ex hac demonstratione non habetur probatio *ipsius quod quid est*; licet in tota demonstratione colligi possit definitio, ut dicitur in analyticis, quae tamen non probatur. Quod autem demonstratur *esse*, id non continet ipsum *quod quid est*; quoniam *esse* non importat substantiam et essentiam rei; quandoquidem ens non est genus, ut dicitur, loco ante citato lib. 2 post.. Analyt., qui ad dilucidiorem intelligentiam loci praesentis diligenter perpendendus est. Quod si ens non est genus, consequenter probare simpliciter aliquid *esse*, non est probare aliquid ad quidditatem rei, uti fieret, si esse absolute importaret genus et ita partem definitionis ». Insomma, la quistione del *se sia* dipende dall'altra *che è*, perchè la quiddità, come vedremo ne' libri seguenti, non ha atto, se non nella sussistenza particolare, di maniera che risolvendo la quistione della *quiddità* dell'ente si risolve quella della sussistenza sua.

A me pare questa soluzione dello Scaino più profonda e piena di quella che accenna il Bonitz (Met. 287) e che espone il Brandis (Arist. p. 472). Consiste nel dire, che quantunque quelle due quistioni siano distinte, pure per alcuni oggetti, per esempio, per gli altissimi principii e generi, gl'*incomposti* e le *non composte essenze*, come son chiamati nella « Metaph. », IX, 10, 101, *b*. 17, coincidano perfettamente. Ora: come sono appunto questi i proprii oggetti della Filosofia prima, perciò Aristotile, non avendo qui se non quelli davanti agli occhi, poteva pure esprimersi come ha fatto. Ora, questa soluzione è vera, di certo; ed ha fondamento negli « An. post. », I, c. 9: ma non mi par così piena ed adeguata come quella dello Scaino. Vedi anche lo Zimara, « Solutiones contradict. », III, p. 408. v.

(1) Si veda lib. V, 4, e « Phys. », II, 1, 192, *b*. 13 seg.

(2) *Prattica*. I nostri trad. italiani del cinquecento traducevano appunto il *prattico* per *attivo*: e li segno, perchè l'uso di *prattico*, quantunque desterebbe più prontamente un concetto determinato, pure potrebbe destarne uno che non fosse l'aristotelico.

(3) *Poetica*. Anche qui seguo i nostri cinquecentisti, e non traduco *produttivo* che sarebbe più chiaro, per la stessa ragione che non uso *prattico*.

in chi fa; delle attive è in chi opera, l'elezione: giacchè l'operabile fa tutt'uno coll'elegibile. Di maniera che se ogni ragionamento è o attivo o fattivo o speculativo (1), la scienza naturale avrebbe a essere una scienza speculativa, e speculativa intorno a una specie d'ente che si possa muovere, ed intorno all'essenza, intesa per lo più nella sua nozione, ma soltanto non separabile (2). E bisogna

---

(1) *Teoretico.* Qui la parola d'origine greca avrebbe avuto meno inconvenienti delle due che precedono, e sarebbe equivalsa del tutto a quella d'origine latina che ho preferita. Se non che ho preferita questa, perchè come latina, più conforme d'indole con quelle con cui sta in compagnia; e perchè entrata nell'uso delle lingue moderne appunto per via dell'essere stata adoperata così dai traduttori latini d'Aristotile, a cominciare da Boezio. Vedi Trend., El. Log., § 11, p. 79.

(2) Quale divario ci corra tra le scienze speculative da un lato, e le attive e fattive dall'altro, non è difficile a scorgere: giacchè qui è detto espressamente, che nelle prime l'oggetto reale determina e misura l'attività dello spirito conoscitore che lo contempla e lo comprende, nelle altre invece l'atto dello spirito s'inizia nello stesso spirito. Gli è vero che il carattere di queste altre è espresso più esplicitamente di quello delle prime: ma basta esprimere in che consista, per l'uno de' termini di una relazione, la sua diversità dall'altro, per comprendere in che consista la diversità di quest'altro dal primo.

È meno determinato e certo il carattere distintivo delle scienze attive rispetto alle fattive. In alcuni luoghi (Mor. Magn., I, 35. 1197, *a*. 3, Eth. Nic., VI, 5, 1140, *b*. 5) pare che sia concepito di una maniera meramente estrinseca e formale. L'oggetto delle scienze attive, l'atto, è qualcosa di cui non resta nulla, non ci ha effetto fuori dell'operazione stessa, con cui si compie: invece, l'oggetto delle scienze fattive, il fatto, è qualcosa d'esterno, qualcosa d'oltre all'operazione con cui si fa. Questi due oggetti però converrebbero in questo, che nè l'uno nè l'altro ha il principio dell'esser suo in sè: così l'*atto*, come il *fatto* hanno il principio nello spirito che gli pone, quantunque nel porre il primo faccia già tutto, nel porre il secondo cominci solo una serie di operazioni in nessuna delle quali è il fine suo proprio. Comunque, la differenza comune di questi due oggetti dall'oggetto della scienza speculativa sarebbe che solo que-

che non resti ascoso di che maniera siano la quiddità e la nozione; poichè, di certo, a ricercare senza questo, è un far nulla. Ora, de' definiti e de' *che è* certi sussistono alla maniera di *camusità*, certi a quella di *cavità*. Le quali nozioni differiscono in questo, che *camusità* è qualcosa di coerente colla materia; giacchè *camusità* vale cavità nel naso: dove *cavità* è senza materia sensibile. Ora, se tutti

---

st'ultimo ha intrinseco il principio dell'esser proprio, sussiste per sè. Concepita così questa tripartizione, la scienza della natura il cui oggetto, la sostanza naturale, ha intrinseco il principio dell'esser suo, sarebbe un esempio delle scienze speculative: l'architettura una scienza fattiva: la citaristica una scienza attiva.

Se non che in altri luoghi, come qui, negli Eth. Nic., VI, 4, 1140, *a*. 6, Polit., I, 4, 1254, *a*. 2 seg., questa distinzione delle scienze attive dalle fattive pare avere un altro fondamento: non più, vo' dire, una qualità estrinseca dell'operazione in cui consista l'atto o da cui dipenda il fatto, ma la facoltà stessa dello spirito da cui l'atto o il fatto derivi. La facoltà dell'*atto* è l'elezione o la prudenza, abito razionale e morale: invece le facoltà del *fatto* sono o l'intelletto, il principio della cognizione, o l'arte che dipende dall'intelletto, ed è un abito non morale (« Eth. Nic. », I, c. 22), ma però razionale anch'esso e ordinato al fare (Ib.), o la *potenza*, che è la capacità dell'arte; ancora indeterminata. Talora l'*intelletto* e la *potenza* non sono allegate come le facoltà del fatto; ma l'arte però non manca mai: ed è contrapposta, come principio del fatto, alla prudenza, principio dell'atto. Ora, ammesso che il solo carattere distintivo della *scienza fattiva* sia che quel principio che indirizza la serie delle operazioni, deva essere un'arte, non si può più ammettere, che concorra con questo l'altro carattere che si diceva più su, dell'estrinsecità d'un effetto che rimanda: giacchè se basta che il principio sia un'arte, è tanto *disciplina fattiva* la citaristica, quanto l'architettura: se, invece, è disciplina fattiva solamente quella che insegna un effetto che rimane, l'architettura si può bensì chiamare fattiva, ma non di certo l'arte di sonare o di ballare.

Quale di questi due fondamenti si può ritenere per il vero nel sentimento di Aristotile? Non si può risponder nulla. Il primo è tenuto per il vero qui dall'Afrodisio (735, *a*. 4): ma è un'autorità che non servirebbe neppure se fosse quella dell'Afrodisio: del che si può dubitare; giacchè i commentarii greci, che ci restano da

gli oggetti naturali s'intendono come *camusità*, naso, per esempio, occhio, carne, osso, in genere animale, 1026. A. pianta, radice, scorza, in genere pianta (di fatto, la nozione di nessuna di queste cose astrae dal movimento, ma tutte hanno materia), si vede di che maniera nelle scienze naturali bisogni cercare il *che è* e definire, e perchè anche intorno a una sorta di anima, a quella vo' dire che non è senza materia, spetta di speculare al naturalista (1).

---

questo libro in poi, si quistiona se siano suoi o di Michele Efesio. Nè giova neppure a nulla che Diog. Laerzio (III, 84), il quale a Platone attribuisce questa stessa distinzione, dica, che da Platone gli sia stato dato quel fondamento. Poniamo che gli si dovesse credere in quanto all'origine platonica della distinzione, non meriterebbe però nessuna fede il suo attestato sulle ragioni che l'avrebbero fatto ammettere. Possano essere attinte da scrittori posteriori, i quali abbiano dato ad un'opinione Platonica le ragioni per le quali credevano che fosse stata anche accettata da Aristotile. Perciò, a ristringersi ad Aristotile, non si trova in lui nulla che ci possa risolvere a dire, che la sua ripartizione delle cognizioni in speculative, attive e fattive si fondi in quanto a' due ultimi membri della divisione, piuttosto in una differenza estrinseca dell'atto dal fatto, che in una differenza intrinseca delle facoltà dello spirito che ne indirizzano l'azione morale, da quelle che ne indirizzano la produzione di qualunque sorta. Se questo secondo fondamento ci par più solido e più netto, il primo, però poteva ad Aristotile parere anche migliore. Giacchè quella differenza dell'atto dal fatto a lui pare di gran rilievo: e nel lib. IX, 1048, *b*. 18-36 l'espone a dilungo, mostrando come in alcune operazioni il fine è raggiunto nell'operazione stessa; e in altre il fine è fuori di tutta la serie d'operazioni che ci bisogna per raggiungerlo. Adunque, la quistione mi pare insolubile; nè potremmo risolverla se non nel caso che avessimo qualche altra opera d'Aristotile, in cui questa tripartizione ci fosse non come qui e come sempre (Top. VI, 6, 145, *a*. 15, VIII, 1, 157, *a*. 10, Eth. n. I, 1, 1094, *a*. 6, X, 8, 1178, *b*. 20: vedi VI, 3, 4, De coelo, III, 7, 306, *a*. 16), presentata per una tesi già trovata e conchiusa, ma dedotta e dimostrata.

(1) « Poichè gli enti sensibili non sono quello che sono se non per la forma, ne risulta che l'ufficio della scienza naturale sia di conoscer la forma: vedi « Phys. », II, 1, 193, *a*. 36. « *Giacchè*

4. - Risulta dunque da questo, che la scienza naturale sia una scienza speculativa. Se non che anche la matematica è speculativa. E se gli oggetti suoi siano immobili e separabili, per ora c'è oscuro (1): che però alcuni di codesti oggetti essa li studii in quanto immobili e separabili, è evidente.

---

la carne o l'osso in potenza non ha peranche la sua propria natura, nè è naturalmente prima che abbia acquistato la specie conforme alla nozione, definendo la quale diciamo cosa sia la carne o l'osso ». Se non che questa forma non si può realmente disgiungere di maniera che esista per sè, ma può solo essere nel pensiero astratta dalle cose sensibili: « *La natura, adunque, sarà la forma e la specie, però non separabile se non nella nozione delle cose che hanno in sè un principio di movimento* », (Phys., 1, c.). La fisica quindi non si occupa unicamente a conoscere la forma ovvero la sostanza formale; e questa non è l'oggetto suo se non per una gran parte, *per lo più*: giacchè conosce bensì le cose sensibili mediante la forma *conforme alla nozione*, ma però in una tal forma, che non potrebbe essere senza materia: vedi VII, 11, 1037, *a.* 16, Phys. II, 2, 194, *a.* 12: « *e poichè la natura è di due sorte, la specie e la materia, bisogna speculare sopra essa come se si trattasse di sapere cosa sia la camusità. Vuol dire che cotali oggetti naturali non sono nè senza materia, nè secondo la materia* ». Collo stesso esempio del *camuso* e del *cavo*, usitato da Aristotile e da' suoi interpreti per distinguere quello che noi diciamo *concreto* (*coerente colla materia*, συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλῆς; il *coerente*, σύνειλημμένον, sia aggiunta la parola *materia*, VII, 10, 1035, *a.* 26, 28, 34, 11, 1036, *a.* 27, sia di per sè solo 10, 1035, *a.* 23, 1036, *a.* 27, s'usa in senso di *l'un coll'altro*, equivale, cioè, al complesso della materia e della forma), descrive anche in questo luogo quali cose in natura si definiscano e costituiscano l'essenza fisica, *de' definiti e de' che è*. E poichè la fisica investiga da per tutto la forma in quanto congiunta colla materia, anche la cognizione dell'anima che è pure una forma ed entelechia del corpo organico, appartiene alla disciplina fisica: però solo di quell'anima che è vincolata al corpo, non già di quella, poniamo che la ci sia, la quale potesse esistere separata e per sè: vedi « De Anim.», I, 1, 403, *a.* 16-28, III, 4, 429, *a.* 24 seg; « De Part. An. », I, 1, 641. Bon., « Met. », 1, 283.

(1) Si veda la nota (3) a pag. 359.

5. - Ora, se c'è qualcosa d'esterno e d'immobile e di separabile, è manifesto che la cognizione ne spetta ad una scienza speculativa. Però di certo, non alla scienza naturale (giacchè il soggetto di questa sono certe cose movibili), nè alla matematica, ma ad una anteriore a tutte e due. Perchè la scienza naturale versa intorno a cose inseparabili, ma non immobili: e parecchie delle scienze matematiche intorno a cose immobili bensì, ma forse non separabili, anzi investite, nella materia: dove la scienza prima ha ad oggetto cose separabili ed immobili. Egli è bensì necessario, che le cause siano tutte eterne; ma queste sopratutto: giacchè queste son cause di quegli enti divini che si veggono (1). Di maniera, che ci sarebbero tre filosofie speculative, la matematica, la naturale, la teologica. Giacchè e' si vede, che se c'è del divino in una qualunque cosa, ce ne deve sopratutto essere in una natura di quella fatta (2), e che la scienza più pregiata deva versare intorno al genere più pregiato. Perciò se le scienze speculative sono da preferire alle altre scienze, tra le speculative stesse è da preferire la teologica (3).

---

(1) Questi enti divini sono gli *astri*. Si veda il lib. XII, 7, 8, e il V, 8, § 1, e « Phys. », II, 4, 196, *a*. 33. Sono, secondo Aristotile, scevri di materia: perchè come tutti in atto, non sono misti di potenzialità. Essendo eterni, la causa che fa ch'essi siano, ha ragione d'essere eterna anche più d'ogni altra causa prima: quantunque, qualunque sia la natura dell'effetto, una causa, solo perchè prima, deve già essere eterna.

(2) In una natura, cioè dire, eterna, e cagione di effetti di natura ed essenza eterna.

(3) « Aristotile, adunque, distingue tre parti della filosofia, la

6. - Davvero, si potrebbe dubitare, se codesta filosofia prima sia universale, o versi intorno a un unico genere e natura. Giacchè non è tutt'uno neppure nelle scienze matematiche; dove la geometria e l'astrologia hanno un oggetto particolare, e c'è poi un'altra scienza matematica universale, comune a tutte. Ora, se non ci fossero altre essenze, oltre alle sussistenti naturalmente, la scienza naturale sarebbe la prima: ma se c'è un'essenza immobile, la dovrebbe essere anteriore, e la filosofia la scienza prima, e, appunto perchè prima, universale: e del-

---

fisica, la matematica, la teologia; e determina, che la fisica s'occupi di conoscere le entità sensibili, che si muovono e non si possono separare dalla materia, la matematica di conoscere le immobili, separabili dalla materia non realmente ma col pensiero, e infine, la filosofia prima di conoscere le entità e immobili e separate dalla materia ed esistenti per sè. Vedi « De An. », I, 1, 403. *b*. 11. « *Il fisico s'occupa di tutti gli atti e passioni di un corpo e d'una materia di tal fatta: di tutti quelli che non sono di questa sorta s'occupano altri; e di certi un artefice, quando se ne presenti il caso, per mo' d'esempio, un fabbro o un medico: di altri, davvero non separabili ma però non considerati come passioni di un corpo ed astratti da questo, se ne occupa il matematico: infine, di altri atti separati s'occupa il filosofo* ». De Part. An., I, 1, 641, *b*. 10. Il carattere che con queste parole si dà più apertamente alla disciplina matematica, le è assegnato anche qui con un po' d'esitazione a fine d'indicare che dovrà poi definirlo altrove più sottilmente: ch'è quello che fa nel lib. XIV, 2, 3. Giacchè prima afferma, § 4, che la *matematica* consideri *alcuni oggetti suoi in quanto immobili e separabili*: e più giù aggiunge, § 5, che *alcune parti della matematica* (pare che intenda principalmente l'armonica, l'ottica ed altre discipline di questa sorta) *s'occupano di cose immobili bensì, ma forse non separabili*. Paragonando la discussione del libro XIV, si vede facilmente, come sia possibile di dire che la matematica s'occupi di cose non separabili dalla materia e pure le consideri come separate. È adunque una differenza certa e precisa quella che distingue la prima filosofia che s'occupa di cose separabili ed immobili, così dalla fisica come dalla matematica ». Bon., « Met. », p. 284.

l'ente, in quanto ente, spetterebbe a questa di studiarne così il *che è*, come gli accidenti che gli spettano in quanto ente (1).

---

(1) La quistione che si propone in questo § è se la filosofia sia la scienza prima, perchè l'ente che studia è il primo tra gli enti, ovvero, perchè l'oggetto suo è universale e gli oggetti delle altre scienze vi si contengono. Differenza che illustra coll'esempio delle scienze matematiche: tra le quali c'è di quelle il cui oggetto è una sorta d'entità determinata, e ce n'è una, il cui oggetto è universale: quest'ultima, se si confronta il lib. I, 2, § 3, 982, *a*. 28, deve essere l'aritmetica, la quale studia il numero la cui natura e relazioni servono poi alla determinazione degli oggetti particolari di tutte l'altre scienze matematiche. La soluzione di questa quistione, appena accennata, è cavata da questa considerazione, che se non ci fossero altre sostanze che le fisiche, non ci sarebbe altra scienza anteriore alla fisica; e quindi questa sarebbe la scienza prima: ma come c'è delle sostanze superiori alle naturali e che anzi sono il principio e la condizione di queste, la fisica non può essere tenuta per prima: e codesto carattere di prima deve essere invece assegnato alla scienza, il di cui oggetto sono queste sostanze superiori. E dal carattere di *prima* s'ha a dedurre quello d'universale: giacchè, appunto perchè è prima, le sostanze fisiche e l'entità matematiche devono trovare la ragione dell'esser loro in quella sostanza superiore che è l'oggetto suo. Ora, come dall'esser prima si è ritratto che sia universale, così dall'essere universale si ricava che l'ente, in quanto ente, così in sè come ne' suoi accidenti proprii dev'essere studiato da lei: giacchè l'ente è il solo universale comune a tutti gli enti. Si veda IV, 2, § 2.

Nelle scuole l'*ente primo si chiamava ens abstractum per essentiam*: l'*ente comune* invece *ens abstractum per indifferentiam*. Aristotile dice che questo secondo sia come il primo, anzi, perchè lo è il primo, oggetto della filosofia: origine di gravissime difficoltà e quistioni tra gli Scolastici. Si veda il proemio del libro VI.

CAPO II.

COSA E COME SIA L' ACCIDENTE. NON CE N'È SCIENZA, PERCHÈ NON CE N'È CAUSA DETERMINATA.

1. - Ma poichè l'ente, quando s'enuncia così solo, si può intendere in più sensi, de' quali uno era (1) quello accidentale, un altro quello di *vero*, a cui corrispondeva quello di *falso* per il *non-ente*; ed oltre di questi, le figure della predicazione, vo' dire il *che* (2), il *quale*, il *quanto*, il *dove*, il *quando* e se ha qualche altra significazione dello stesso genere: e di più, oltre di tutti questi, il senso di potenziale e d'attuale; poichè, dunque (C), l'ente si può intendere di più maniere, si deve in primo luogo dire dell'ente accidentale, che non ce n'è teorica veruna. In prova, nessuna scienza nè pratica nè produttiva, nè speculativa se ne briga punto. Giacchè nè chi fa una casa, fa insieme tutti quegli accidenti, a cui può esser soggetta la casa finita di

1026. A. 34

B.

(1) Si riferisce al lib. V, cap. 7.

(2) « Il *che* così qui, come nel I, 8, 989, *b*. 12, IX, 1, 1045, *b*. 33, XII, 2, 1069, *b*. 9, XIV, 2, 1089, *b*. 8, dinota la prima categoria o l'essenza, che altrove più precisamente è detta *il che è*: vedi più giù 4, 1027, *b*. 32, VII, 1, 1028, *a*. 11, X, 2, 1054, *a*. 15, Soph. el., 22, 178, *a*. 7: cons. An. Post., I, 22, 83, *a*. 21 ». Bon. Met., p. 286.

fabbricare; che sono infiniti (1): perchè niente vieta che la casa fatta a chi piaccia, a chi nuoccia, a chi giovi, a chi in somma faccia d'altri effetti di qualunque genere: di nessuno de' quali è produttiva l'arte stessa di fabbricare. Alla stessa maniera il geometra non istudia neppur lui simili accidenti delle figure, nè se un triangolo qualunque (2) sia diverso dal triangolo a due retti. E ci si vede la sua ragione: l'accidente è, come si può dire che sia una parola. Per il che Platone (3), sotto un aspetto, non fece male ad assegnare alla sofistica il *non-ente*. Di fatto, i ragionamenti de' Sofisti più, sto per dire, di tutti gli altri, s'aggirano intorno all'accidente: se, per esempio, l'abilità di suonare e quella di leggere siano la stessa cosa o diverse, e Corisco abile di sonare sia lo stesso con Corisco o no, e se tutto quello che è, ma non ab aeterno, s'è generato: di maniera che se uno diventi di capace di sonare capace di leggere, o di capace di leggere capace di sonare, gli deva succedere per via di generazione e simili altri discorsi: di fatto, l'accidente per qualcosa di vicino al *non-ente*. Il che si vede appunto

---

(1) Vedi IV, 4, § 8, 1007, *a*. 14, II, 994, *b*. 30, seg.

(2) Il *qualunque* è aggiunto di mio, e per rendere più chiaro quel senso che, secondo Alessandro, si ha a ricavare da questo luogo. La quistione che il geometra non si propone di risolvere, è se tal o tal altro triangolo materiale abbia o no la stessa proprietà del triangolo geometrico, di cui la proprietà costitutiva è d'avere i tre suoi angoli uguali a due retti. Qualunque sia il parere dello Schwegler (IV, p. 21) e del Bonitz (« Met. », p. 287), non vedo come si potrebbe ricavare un altro senso dalle parole di Aristotile.

(3) « Soph. », p. 237, seg.

da que' ragionamenti, giacchè delle cose che siano d' un' altra maniera, c' è generazione e corrompimento, di quelle per accidente non c'è.

2. - Non però di meno, s'ha pure a dire dell'accidente fin dove si può, così la natura ch'esso ha, come per qual cagione sia (1): giacchè forse con

---

(1) « Oltre dell'attestato di Platone, Aristotile prova che i cavilli de' sofisti fossero cavati dalla natura delle cose accidentali coll'allegare alcuni sofismi, che, come volgarmente noti, si contenta d'accennare. Per esempio, dimandano se sia la stessa cosa o diversa l'esser musico e grammatico. O che tu affermi o che tu neghi t'impacci del pari: giacchè se dici che siano lo stesso, ti mostrano un uomo che conosca una sola di quelle arti: e se invece neghi che siano lo stesso, ti mostrano un qualche altro uomo che le sappia amendue. Torna al medesimo l'altra quistione: *e Corisco musico con Corisco*. Si capisce come si deva intendere il terzo cavillo, confrontando Top. I, 11, 104, *b*. 24: « una *tesi* è di quelle cose, per le quali abbiamo un ragionamento contrario all'opinione; per es., *che non ogni cosa sia o generata o eterna*, che è una tesi proposta da' sofisti: giacchè uno che è sonatore, possa esser grammatico senza nè generarsi tale, nè esserlo ab aeterno ». I sofisti, adunque, dimandavano, se tutte le cose esistenti siano o eterne o generatesi una volta: ognuno gliene acconsentiva, e loro, col seguente argomento, dimostravano che non ogni cosa sia o eterna o generatasi una volta. Uno è stato prima un sonatore; poi è divenuto grammatico: ora, nè il sonatore s'è generato grammatico, giacchè non c'è generazione per la quale di quello si possa diventar questo, nè l'è stato sempre: adunque l'essere grammatico uno che è sonatore, è una cosa che nè s'è generata nè è eterna ». Così riassume il Bonitz, p. 288, le dilucidazioni dell'Afrodisio e d'Asclepio, a. q. I, 736, *a*. 41 seg. L'ultimo sofisma si vedrà condotto d'una maniera un po' diversa nell'XI, 8, 1064, *b*. 23-26. La prima asserzione che da sonatore a grammatico non ci ha generazione possibile, non parrà dubbia, chi osservi che l'esser sonatore non istà coll'esser grammatico nè in relazione di materia, di maniera che se ne potesse fare come la statua dal marmo, nè in relazione di contrario, di maniera che l'uno si potesse cangiare nell'altro come il caldo nel freddo: ora, son questi i due soli modi, in cui una cosa si può generare dall'altra. Si vede come il sofisma fa suo pro delle false ed incompiute determinazioni intorno alla generazione. Del resto, come giustamente nota lo

questo verrà chiarito altresì, perchè non ce ne sia scienza.

Adunque, poichè tra le cose che sono, c'è di quelle che sono sempre della stessa maniera e di necessità, non di quella necessità, voglio dire, che s'intende nel senso di violenza, ma di quella che implica che non possa essere altrimenti, e ce n'è d'altre, che nè sono di necessità, nè sempre, ma per lo più (D), qui è il principio e la cagione dell'esserci l'accidente: giacchè quello che non sia nè sempre nè per lo più, noi diciamo che sia un accidente (1). Per mo' d'esempio, se in canicola vien su una tempesta e un freddo, noi diciamo che sia un accidente: ma se ci si soffoca e ci si brucia, no: poichè questo è sempre o per lo più, quello no. E l'uomo è un accidente che sia bianco, perchè non l'è sempre o per lo più, ma non è animale per accidente. E che un architetto sani altrui per accidente, per-

1027. A.

Schwegler (IV, p. 23), si sarebbe sciolto osservando che nelle due proposizioni il *sonatore è grammatico* e il *sonatore diventa grammatico*, il predicato che ci può essere attribuito al soggetto solo accidentalmente, c'è preso come un predicato per sè: giacchè non è già il sonatore come tale che sia grammatico, ma il sonatore come uomo: l'un attributo e l'altro, sonatore e grammatico, sono accidenti del soggetto *uomo*, e *grammatico* non si può attribuire a *sonatore* come a un suo *soggetto* o *essenza*. Il ragionamento sarebbe giusto se l'accidente si generasse e si corrompesse alla maniera della sostanza: ora, perchè è invece un sofisma, Aristotile ne ricava immediatamente, che adunque l'accidente non si corrompe e si genera come la sostanza. Adopera la stessa prova nel libro III, 5, 1002, *a*. 28 seg. per provare che l'entità matematiche non sono sostanziali.

(1) « Vedi Phys., II, 5, 196, 6, 12: Top., II, 6, 112, *b*. 1; An. Post., I, 30. Lo stesso esempio della *tempesta colla canicola* nella Phys., II, 8, 199, *a*. 1 ». Bon., Met., p. 289.

chè questo non è ufficio dell'architetto ma del medico, ed è un caso che l'architetto sia medico. E un cuoco potrebbe, quantunque miri al gusto, contribuire in qualche maniera alla sanità; non già per via dell'arte di cucinare; per cui noi diciamo che è un caso, e che l'effetto in un modo spetta al cuoco, ma assolutamente no. Giacchè per l'altre cose c'è delle potenze adatte a farle (E), ma di queste non ci è arte nè potenza veruna determinata: perchè delle cose che sono o si fanno accidentalmente, anche la causa è accidentale (1).

3. - Di maniera che poichè non ogni cosa è di necessità, ed o esistente o generantesi ab aeterno, ma la più parte sono per lo più, è necessario che ci sia l'ente accidentale: vo' dire, come nè sempre nè per lo più un uomo capace di sonare è bianco, poichè talora succede che *sia*, dev' essere un acci-

(1) Il non ci poter essere scienza di nessun particolare accidente, o altrimenti il non potersi dare la teorica del modo in cui si genera un accidente, non vale già che non si possa fissare, cosa voglia dire *accidente*, quale nozione sia la sua. Anzi, è necessario, che si possa determinare questo secondo punto per conchiudere il primo. « Aliud est loqui, per dirla cogli Scolastici, de ente per *accidens* quoad rem subiectam huic denominationi, aliud de ipsamet formali ratione entis per *accidens*; quod aliter dicitur, aliud esse loqui de *ente per accidens* in *actu exercito*, et in *actu signato*: ens ergo per accidens quoad rem subiectam non cadit sub scientia; at vero ratio formalis entis *per accidens* considerari potest scientifice; nam concipitur per modum rationis formalis per se quae habet suas proprietates ». (Suarez, Index a q. I, Quaest. I[a]). La terminologia scolastica, *ens per accidens in actu exercito* ed in *actu signato*, è curiosa: non ne trovo traccia nel commentario di S. Tommaso, nè in quello di Scoto; non pesco bene la ragione delle parole, e sarei inclinato a crederla d'origine neoplatonica.

dente; altrimenti, sarebbe di necessità ogni cosa (1). Di sorta che la materia, quando può essere altrimenti di quello che è per lo più, è la causa dell'accidente (2).

4. - In somma, s'ha a pigliare questo principio: non c'è cosa veruna che non sia o sempre o per lo più? o è piuttosto impossibile che non ce ne sia? C'è dunque, oltre di queste, qualcos'altro: l'*a caso* e *per accidente* (3).

5. - Ma forse il *per lo più* sì, ma il *sempre* non compete a nulla: o ci è di cose eterne? Questo si vedrà poi (4); ora, che non ci sia scienza dell'ac-

---

(1) Di dove, secondo Aristotile, scaturisca il causale, è esposto da lui stesso chiarissimamente. Quello che manca a ciò che succede per lo più, perchè succeda sempre, è casuale. Il casuale, adunque, per dirla coll'Afrodisio (cit. dal Bonitz, Met., p. 288), è il residuo o meglio la lacuna (τὸ διάλειμμα) del *per lo più*.

(2) Di fatto, perchè ci sono cose che succedono per lo più, ce n'è d'altre che succedono non per lo più: e se non ci fossero queste ultime, quelle di cui si dice che succedano per lo più, succederebbero sempre; o altrimenti, sarebbero necessarie.

(3)) Si veda lib. V, 1, 301, § 1, n. 1, p. 327.

(4) Il Bonitz fa le seguenti censure all'ordine dei concetti nei §§ 3 e 4. « Dopo detto che le cause degli accidenti devono anche essere accidentali (§ 3), comincia la prossima enunciazione con un *di maniera*, onde parrebbe che quello che segue sia una conseguenza di ciò che precede. Invece, si passa ad altro, a dire cioè, che si deva stabilire che oltre alle cose che succedono per lo più, ne devono succedere altre a caso, se non si vuole ammettere che succeda ogni cosa necessariamente. Di poi, anche con un *di sorta*, si dichiara che la *materia*, adatta come l'è del pari all'una cosa e all'altra, sia la cagione degli accidenti. E poi s'insegna da capo di dove si conosca, che ci sia davvero delle cose accidentali; che è quello che dimostra più copiosamente nel 9 *De Interpret.* Basta aver esposto

cidente, si vede chiaro (1). Giacchè ogni scienza versa sopra quello, che o è sempre o per lo più. Altrimenti, come s' imparerebbe o s' insegnerebbe altrui? Bisogna, in fatti, che si definisca o col *sempre* o col *per lo più*: per esempio, che l' idromele giovi per lo più a chi ha febbre. Non si potrà dire in modo che s' esca dal *sempre*, o dal *per lo più*, quando non giovi; direte, poniamo, nell'interlunio: però o sempre o per lo più anche nell' interlunio (F). Ora, l'accidente è qualcos'altro, non questo nè quello (2).

---

quest'ordine di concetti, perchè si trovi nè acconcio nè giusto ». Di certo, il Bonitz ha ragione: ma a scambiare di posto alcuni periodi, come vorrebbe far lui, non si guadagna nulla: chi volesse racconciarsi il testo, ma, già s'intende, senza fondamento estrinseco di sorta, potrebbe tenere per due scoli interpolati successivamente nel testo, la prima parte del § 3 fino *a ogni cosa*, e tutto il § 4. *Di sorta che la materia* ecc. si rattaccherebbe così alla fine del § 2, e non ci sarebbe nè ripetizione nè disordine.

(1) La quistione se ci sia enti eterni, sarà trattata nel lib. XII, 7. L'essercene non esclude il caso ma ne restringe il giro. In tutto quello ch'è eterno, non c'è potenzialità e perciò non indeterminazione nè caso.

(2) « La scienza, che meriti davvero e semplicemente il nome di scienza, non s'occupa se non di cose eterne, e che non si mutino mai, le quali *non possano essere altrimenti*, come Aristotile insegna negli « An. Post. », I. 1, 71, *b*. 5 (v. Wartz a q. 1), 4, 73, *a*. 21, 6, 74, *b*. 36-39, 7, 75, *b*. 24, 33, 88, *b*. 31. Però, in senso più lato, la scienza si riferisce non solo a cose eterne e necessarie, ma anche a quelle che sono o si generano per lo più; vedi « An. Post. », I, 33, 32, *b*. 18: *La scienza e il sillogismo dimostrativo non versano intorno a cose indeterminate perchè in queste il mezzo termine non ha posto fisso: ma s'occupa bensì delle cose che si generano naturalmente*, cioè dire di quelle *che sono per lo più*: (vedi ivi *b*. 10). An. Post., I. 30, 87, *b*. 20. Le cose però, che non sono solite, *accidentali* (*casuali*) o indeterminate che si voglian chiamare, escono dal giro della scienza ». Bon., p. 290.

S'è dunque detto cosa sia l'accidente e per che causa sia e che non ce n'è scienza (1).

Capo III.

DELLA MANIERA D'ESSERE DELLE CAUSE ACCIDENTALI.

1027 A. 29 1. - Che ci siano poi principii e cause, i quali si generano e corrompono senza un processo di generazione o di corruzione, non ha dubbio (2). Perchè (3), se questo non fosse, ogni cosa sarebbe ne-

---

(1) Vedi la nota ultima del capitolo seguente.

(2) Detto cosa sia l'accidente, e che non è un effetto senza causa (II, § 3 in fine), quantunque la causa sia accidentale come l'effetto, spiega qui in questo cap. III., la maniera d'essere e d'operare delle cause accidentali, sviluppando così quello che avea accennato cavandolo per indiretto da' ragionamenti sofistici nella fine del § 1 del cap. II, che, cioè, l'accidente non si generi nè si corrompa come la sostanza.

(3) Il ragionamento d'Aristotele è molto semplice. Ogni processo di atti, legati in qualità di causa ed effetto gli uni cogli altri, è necessario: perciò, se non ci fossero atti tali, che compariscono e scompariscono in un processo senza che la ragione del loro comparire o scomparire sia in un atto precedente, non ci sarebbero effetti casuali, o altrimenti, non ci sarebbero effetti se non necessarii. Adunque, perchè ci siano effetti casuali, bisogna che le cause che li producono, siano, operino, vengano meno senza processo di sorta, non si generino però nè si corrompano — cose le quali richiedono una serie di atti legati fra loro e indirizzati alla generazione o alla corruzione, — ma sorgano e cessino in un attimo ed indipendentemente dagli atti precedenti, successivi e contemporanei, tra' quali s'intramette l'opera loro. Tutti gli esempii che cita, servono

cessaria, quando s'ammetta, che di quello che si va generando e corrompendo, è necessario, che ci sia una causa non accidentale. Di fatto, una tal cosa sarà o no? Sì, se succeda una tal'altra (G). Ed è chiaro così che levando sempre del tempo da un

---

a mostrare appunto che, finchè ci sta in un processo, un atto ha ragione nell'altro, e non s'esce dal giro del necessario; bisogna spezzarlo, per avere un principio d'un atto non necessario; ora, questo principio, che s'ha fuori del processo, è appunto il principio del *casuale*. Il primo esempio è d'un fatto avvenire rispetto al presente; col quale dimostra, che se dal fatto avvenire si potesse di mano in mano e via via passare agli atti che lo precedono fino a un atto o fatto attuale, quel fatto avvenire non sarà nè men certo nè men necessario dell'attuale. Col secondo esempio applica il primo al passato, mostrando che, come s'è ammesso che dall'avvenire si arriva al presente, così da questo si risalirebbe al passato con altrettanta certezza e necessità; di maniera che in un primo fatto già stato ci sarebbe il principio d'una intera catena necessaria di fatti avvenire. Ora, come per esperienza si vede che questo non è vero, codesta catena non esiste: e la è interrotta di tratto in tratto da atti, i quali determinano quello che ci ha ancora di indeterminato in un fatto passato, e fanno che se ne origini piuttosto una tale che una tal altra serie di fatti successivi. Per esempio, la esistenza de' contrarii nel corpo umano è causa necessaria del suo dissolversi e perire; ma in questa esistenza sola non è però determinato nè il quando nè il come di questa dissoluzione: una serie di atti, colla quale ci s'arrivi una volta, dovrà procederne, di certo, ma quale? Codesto che manca è determinato dal caso, da un ciottolo, su cui tu inciampichi, da una tegola che ti caschi sul capo, da una rissa, da un naufragio e via dicendo. Così, passando da' fatti naturali agli attivi, per vivere s'ha da mangiare e per mangiare avere di che; ora, non avendo, potrai risolverti a procacciare quello che ti manca o col lavoro o col rubare. Nella sola necessità di mangiare per vivere, non è già dato il modo, in cui la libertà tua si dovrà decidere a procacciarsi il cibo; se ci fosse, non ci sarebbe nulla di casuale, e dalla necessità del mangiare, già esistente fin dacchè hai principiato a vivere, sarebbe determinata tutta la serie degli atti che tu farai per provvederti. Dietro questo s'intende ciò che Aristotile ha detto al § 5 del cap. 2: *che la materia sia la cagione dell'accidente*. Giacchè si vede qui che quello che c'è d'indeterminato nella causa naturale, è cagione che la non sia la cagione necessaria ed adeguata

tempo finito si arriverà all'*ora*. Di maniera che co-
B. stui, per esempio, morrà di malattia o di violenza,
però se esce: ed uscirà, se ha sete; e l'avrà, se non
so che altro e così s'arriverà a quello ch'è ora, o a
qualcosa che sia già stato; dicevamo, per esempio,
se avrà sete; e l'avrà, se mangi salato; ora, o que-

---

di tutti gli atti che più o meno le si riferiscono; e che il casuale serva a determinarla di tratto in tratto, perchè ne emerga una tal serie di atti, anzichè una tal altra. Ora, questa indeterminazione ha causa dalla materia che è l'indeterminato e il potenziale; e non, di sicuro, dalla forma, che è il determinato e l'attuale.

La dottrina che le cause casuali non sono coordinate al processo nel quale cooperano, falsa o vera che la sia, di certo, non si può accordare nè colla dottrina del *fato*, nè con quella della *provvidenza*. Niente però di più curioso a vedere della maniera con cui S. Tommaso, accortosi di quella differenza essenziale tra la teorica aristotelica e la cristiana, tenta di conciliarle. È uno dei pochi luoghi, ne' quali discute il suo testo e v'aggiunge di suo proposito; c'era, di fatto, un interesse vitale. Lo Scoto (p. 217), il quale riconosce che questa teorica di Aristotile riesce alla negazione non solo del fato, ma della provvidenza, non entra però nella discussione: e la rimanda a' teologi. S. Tommaso invece la vuol discutere co' filosofi; e se non si fosse dilungato un po' troppo, avrei riportato tutta quanta la sua nota, la cui sostanza si riduce a questo, che non ci è nulla di non coordinato e di necessario rispetto alla causa prima, e il causale ha luogo solo rispetto alle cause seconde. Ma chi ha tempo, legga il commento stesso: gli farà toccare con mano, quanto ci sia di falso in quell'opinione comune sull'ossequio illimitato degli Scolastici per Aristotele, il quale, nel fatto, era temperato dall' ossequio di molto più grande, che avevano per i dommi cristiani. Gli darà poi la più adeguata idea del pessimo metodo di speculare invalso presso gli Scolastici, i quali delle due dottrine, tra le quali dividevano i loro rispetti, non capivano nè l'una nè l'altra nella sua vita ed unità propria, e quando colla cristiana coronavano l'aristotelica, quando coll'aristotelica facevano le grucce alla cristiana. Ma quello che è più, troverà la migliore e più netta esposizione ch'io mi abbia mai letta, della teorica della Provvidenza: e si persuaderà, di quanto la veduta cristiana sia scientificamente superiore all'aristotelica, quantunque monca anch'essa ed astratta.

sto già succede o no; di maniera che necessariamente morrà o no. E del pari, è lo stesso discorso se uno saltasse a cose già state: giacchè questo, voglio dire, quello che è stato già esiste in qual cosa; per conseguenza tutto ciò che sarà in avvenire, sarà necessariamente. Sarà, per esempio, necessario che chi vive, muoia; giacchè già è stato qualcosa, la presenza, vo' dire, de' contrarii nello stesso corpo; ma se di malattia o violenza, non è ancor necessario, bensì quando succeda una tal cosa. È dunque chiaro che si va fino a un certo principio, e di questo in altro non più. Ora, codesto appunto sarà il principio dell' *a caso*, e non ci sarà veruna causa della sua generazione. Quello, che sarebbe opportuno da considerare (1), è a quale principio e a quale causa s'ha a risalire, se a quella in forma di materia o a quella in forma di *causa per cui* o all'altra in forma di movente (2).

---

(1) Vedi « Phys. » II, 6, 998, *a*. 1-14, dove del resto non fa se non affermare precisamente quello che risulta da tutto questo capo: che la causa casuale sia movente. Si dice *caso* (αὐτόματον) ogni volta che in un processo, indirizzato a un fine, succeda qualcosa non per causa di quello che l'ha preceduto: e quando il processo sia di operazioni razionali dirette a un fine prescelto e deliberato, il caso piglia nome di *fortuna* (τύχη I. cit., p. 997, *b*. 18. Vedi Aless. ed Asclep. *a*. q. I, p. 738, *b*. 22-42. Il Bon. erra (p. 292). Si badi che l'operare della causa casuale in qualità di movente non leva che la necessità di questa operazione derivi dalla indeterminazione della materia, della potenzialità che non si lascia nell'ente finito limitare e circoscrivere del tutto dall'atto.

(2) Questi due capitoli paiono de' più chiari della « Metafisica »; ma, chi si vuol rendere conto di quello che legge, gli troverà di sicuro men chiari di quello che gli saranno parsi alla prima. A certi Scolastici era sembrato (Suarez. Index. cap. 2, quaest. 1ª) che nel

§ 1, del cap. 2 si parlasse dell'*ens per accidens in ratione entis*, o altrimenti dell'accidente come contrapposto all'essenza: nel resto dell'*ens per accidens in ratione effectus*, o altrimenti, dell'accidente come *effetto contingente*. Per chiarire questo punto, non vorrò già seguirli, ma accennerò per sommi capi tutta l'estensione della nozione dell' accidente in Aristotile. Almeno, l' intenzione è buona; spero di riuscire.

Aristotile ha concepito la sintesi del giudizio come esprimente la sintesi reale di una qualità con un soggetto in cui inerisca. Quest'inerente è *accidente* di quel soggetto che è il suo sostrato o sostanza, ma ha natura diversa secondo la diversa maniera in cui gli appartiene. Se è tale, che risulti dall'analisi stessa della nozione del soggetto, forma non già l'essenza di questo, ma bensì una sua proprietà costitutiva che quel soggetto non potrebbe perdere senza perdere insieme la essenza sua. Di questa maniera è *un accidente per sè*, e ne può servire ad esempio quello così frequente in Aristotile, della proprietà del *triangolo d'avere* i tre angoli uguali a due retti. Ma se la sintesi è percepita a posteriori e non corre tra una nozione ed un suo carattere ideale, ma, in oggetti naturali, tra una sostanza reale ed una sua qualità reale, o si può trovare una ragione della loro unione o no. Se si trova, quell'unione di puramente empirica, diventa scientifica; l'accidente, di meramente appiccicato alla sostanza, ne diventa una determinazione necessaria in ordine a una forma ultima e fine che deva esser raggiunto da quella sostanza; e tutta quella serie di accidenti è concepita in un processo necessario e continuato. Però, badando alla natura de' due fattori di questo processo, la forma, e la materia, l'una limitante, l'altra illimitata, e al predominio progressivo di quella sopra di questa, ne risulta che di quanto è minore la determinazione della materia, di tanto maggiore dev'essere la sua capacità di moti ed atti non ordinati dalla forma o dal fine. Ora, di tutti questi suoi moti ed atti, de' quali non ci ha se non una percezione empirica e de' quali, come infiniti per l'infinita potenzialità di quello di dove scaturiscano, e come non possibili a connettere col soggetto in cui ineriscono col mezzo d'una causalità finale, non ci può essere scienza; e sono per le stesse ragioni meramente casuali, e spiegano come la forma non si attui tutta e perfettamente, e come nella natura, quantunque ci sia uno sforzo continuo ad una determinazione sempre maggiore e alla compiuta realità dell'idea, pure ci si trovi del men buono, del men perfetto, del difettivo, del monco, del superfluo e del mostruoso. Ma, ciò che più mi serve qui, spiegano di quale natura sia quel nesso che mediante la causa finale si scopre in una sintesi reale. È un nesso non puramente necessario come quello che congiunge i due termini di una sintesi ideale; e quantunque sia base di scienza, perchè vi si trova la causa d'un fenomeno, pure non di scienza pura ed esatta: perchè non è assoluta-

mente necessario e perenne il fatto che vi si scovre, ma necessario solo ipoteticamente in ordine a un fine, e suole accadere per lo più, ma non ha a succedere sempre. Ogni volta, che il fenomeno non succede, è un accidente o caso che non succeda: e del caso c'è la capacità passiva della materia, come s'è detto, ma non ce n'è già in questa la attività motrice o determinante. E bisogna che questa attività determinante ci sia; perchè, se nella materia v'è tutta quella indeterminazione che la fa capace d'essere in modi diversi da quello a cui l'indirizza la forma, non ci si trova però — e la ragione n'è la stessa sua natura — un principio, che origini in codesta indeterminazione un caso anzicchè un altro. Il principio movente che dà adunque origine a' casi, è altro: ma qualunque sia, deve però essere un principio che interviene in un processo senza appartenergli, e vi determini una serie di atti. Ora, ammesso che quello deva essere in genere il suo carattere principale, può pigliare due forme: ovvero è un fatto *fisico*, che interviene in un processo non suo, non vi si collega, v'appare senza esservisi generato, quantunque dipenda anch'esso da certe cause anteriori, ovvero un fatto morale, dipendente dal libero arbitrio umano; che è la causa ultima e determinante, ed interviene mediatamente ed immediatamente in un processo fisico che non s'inizia in lui. Per ischiarir meglio tutto quello che si dice, esempii di fatti fisici che intervengono in processi non loro, vi costituiscono un caso e ne modificano gli effetti, son tutti i *mostri* ne' quali l'azione della forma è stata distolta dall'avere il suo effetto pieno per vie di cause casuali: un naufragio che vi conduca in un luogo, mentre voi vi siete indirizzato altrove, è un esempio d'un fatto fisico che interviene in un processo iniziato da un atto libero: e una pugnalata che si desse a un uomo, sarebbe un atto libero che determina un processo fisico. In tutti questi modi, la cognizione del caso o dell'accidente è sempre e meramente empirica; giacchè l'accidente potrebbe tanto essere quanto non essere, e non c'è ragione perchè sia piuttosto che perchè non sia. Essendo però l'intervenzione dell'accidente necessaria di quella necessità che scaturisce dall'indeterminazione della materia, non si può prevedere il fine d'un processo naturale; e la natura delle proposizioni contradittorie che riguardano l'avvenire, è diversa da quella delle proposizioni contradittorie che riguardano il presente. Per queste, le due enunciazioni, *l'ente è* e *l'ente non è*, sono l'una vera e l'altra falsa; per quelle, le due enunciazioni, *l'ente sarà* e *l'ente non sarà*, non sono nè l'una vera nè l'altra falsa, nè false l'una e l'altra. Se fossero e l'una vera o l'altra falsa, o ambedue false, non c'entrerebbe *caso* nel processo fisico: si vedrebbe, non s'indovinerebbe l'avvenire. Ma poichè c'è caso, di quelle due enunciazioni è vera o l'una o l'altra, sia indifferentemente, se si tratta di caso, sia più l'una o più l'altra, se si tratta di processo naturale ordinario, e non è falsa veruna delle due; nè sarà falsa se non dopo avvenuto il fatto. Ora, se a quest'ultimo concetto dell'accidente si paragonano

tutti gli esempii che se ne allegano ne' capp. 1 e 2, si trovano consentir tutti quanti. Di fatto, son tutti esempii di qualificazioni d'un oggetto meramente empiriche, e che non entrano nè nella sua considerazione scientifica, nè nella sua produzione artistica; e la cui generazione non deriva dal processo, con cui s'è generato quell'oggetto.

Niente di quello che ho scritto, non si trova in Aristotile. Non ho recato i varii passi, per non interrompere l'attenzione: li aggiungo tutti qui. Chi vuol persuadersi della verità della esposizione mia, li riscontri tutti, se li scriva e li rilegga insieme. In quanto alla natura della scienza, vedi più su n. Heyder Kritische Darstell, p. 302; in quanto al resto, Met., V, 30, Phys., II, 5, An. post., I, 4, 75, *a*. 34, *b*. 10, Top., I, 102, *b*. 4, An. Post., I, 6, 75, *a*. 18, paragonato con I, 7, De interpr., 9, De gen. an., IV, 10, Phyl., II, 2, 194, *a*. 28, 8, 199, *a*. 8, VIII, 1, 252, *a*. 11, De coel., II, 8, 289, *b*. 25, De gen. an., III, 10, 760, *a*. 31, De gen. an., IV, 4, 770, *b*. 9, Polit., I, 5, 1254, *b*. 27, ecc.; vedi Ritter, Hist. de la Phyl., vol. 3, p. 188 (Ted., p. 203, seg., 265 seg.). Zeller., Gesch. d. Gr. philos., p. 420, seg., 454, seg., Biese, Phil. d. Arist., I, p. 63, n. 1, I, p. 82, 5, e p. 257, n. 1, p. 2, 130 not. Waitz, ad org., 71, *b*. 10, p. 302 seg. Vedi più su lib. V, 30.

CAPO IV.

PERCHÈ SI DEVA TRALASCIARE QUI LA SCIENZA DELL'ENTE IN SENSO DI *VERO* E DEL *NON-ENTE* IN SENSO DI *FALSO*.

Si lasci dunque stare l' ente accidentale: se n' è discorso abbastanza. **1027. B. 17.**

In quanto all'ente (1) in senso di falso e al non-ente in quello di vero, poich'essi consistono in una

(1) Il periodo che segue, è così intralciato che a farlo leggere senza un avvertimento, rischierei d'essere maledetto. Pure, se dopo letto, si rilegge, si troverà in quell'intrecciarsi e, quasi direi, incartocciarsi di proposizioni qualcosa di così vivo e vero che forse parrà bello quello che da prima era parso brutto. Aristotile, propostosi di scartare dalla Metafisica lo studio della nozione e de' criterii del vero e del falso, procede rapidissimamente così. Comincia dall'affermare, che così il vero come il falso consistono in una congiunzione o divisione di nozioni (Waitz., Org., 16, *a*. 12); e che perciò si trovano insieme l'uno e l'altro in una proposizione complessa, risultante di due giudizii contradittorii nell'uno de' quali si congiungano quelle stesse nozioni che si dividono nell'altro, e coll'uno dei quali perciò bisogna che si dica vero e coll'altro falso. Questo vuol dire, che si trovano insieme nella *partizione della contraditoria*, espressione la quale parendo anche ad Aristotile degna di schiarimento, soggiunge che se si tratta di nozioni da congiungere, se ne dice il vero coll'affermativa e il falso colla negativa: se invece di nozioni da dividere, se ne dice vero colla negativa e falso coll'affermativa. Ecco degli esempii: *L'uomo è animale* o *non è animale*. La copula affermativa esprime il vero nel primo giudizio, la negativa il falso nel secondo. *Il triangolo non ha* o *ha quattro angoli*. Il vero è espresso dalla copula negativa nel primo giudizio, ed il falso dall' affermativa nel secondo. Di fatto, ne' primi due giudizii si trattava di due nozioni, *uomo* ed *animale*, da doversi congiun-

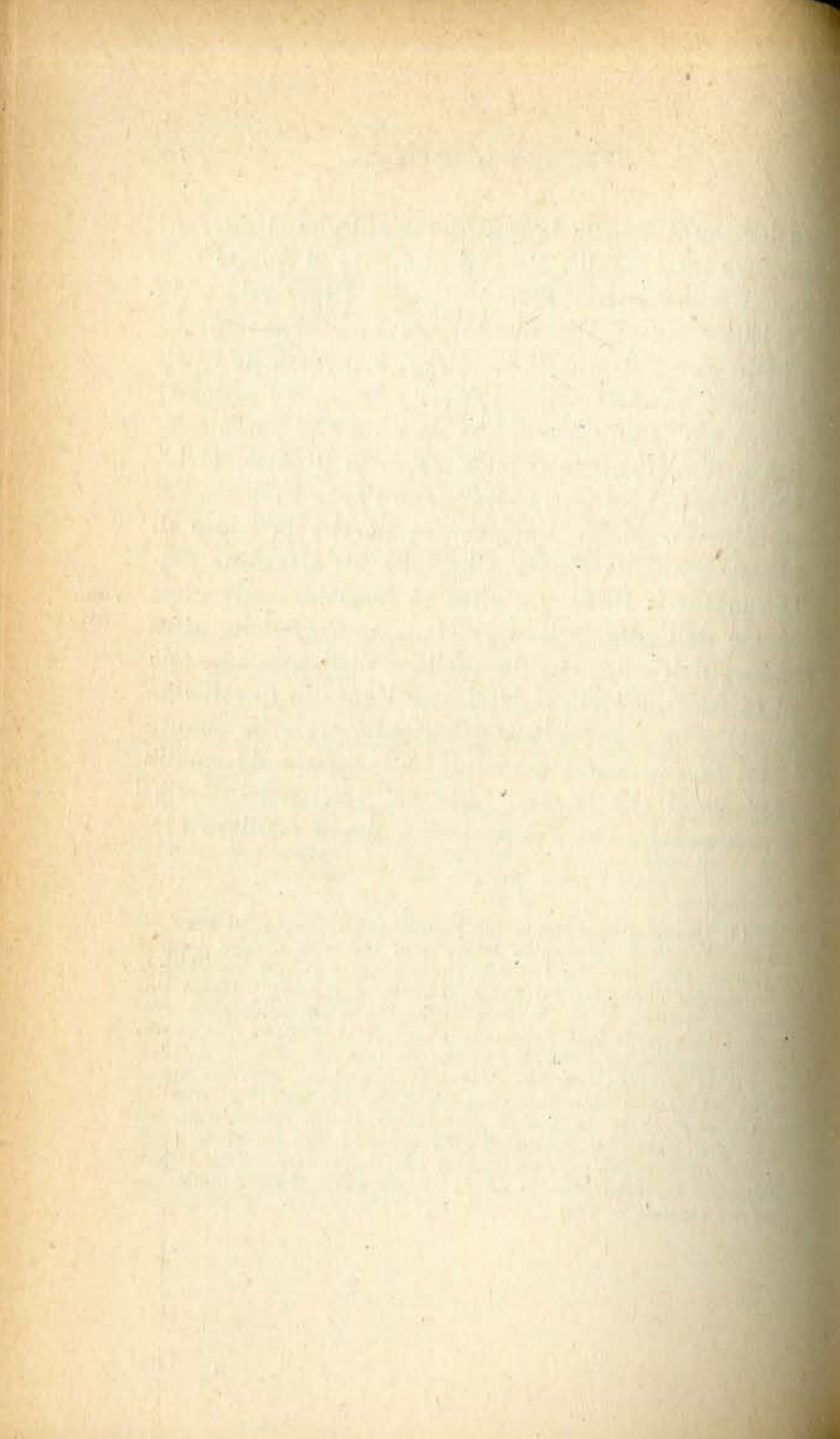
congiunzione e divisione e tutti e due insieme nella partizione della contradittoria (giacchè nel composto il vero ha l'affermativa, e nel diviso la negativa, e il falso ha la contradittoria di questa partizione: come poi si pensi insieme e diviso, vo' dire insieme e diviso in maniera che le nozioni non si seguano, ma si unizzino, è un altro discorso): di fatto, nè il vero nè il falso sono nelle cose (per esempio, non è vero il bene nè il male falso a dirittura), ma nella mente; anzi neppure in questa, in quanto all'unità semplici ed a' *che è*; poichè, in somma, questa è

---

gere: e ne' due secondi invece di due nozioni, *triangolo* e *quattro angoli*, da doversi dividere. Adunque, si vede cosa vuol dire che il vero ha nel composto l'affermativa e nel diviso la negativa, e *il falso la contradittoria di questa partizione*: dividendo, cioè in due membri ciascuna delle due proposizioni contradittorie complesse, ne' primi due s'ha l'espressione del vero, e ne' secondi due, contenenti proposizioni contradittorie colle prime, l'espressione del falso. Vedi X, 10, 1051, *b*. 2-6. Se non che qui occorre una quistione; ed Aristotile l'enuncia promettendo di risolverla altrove, come poi fa davvero nel VII, 12. Avendo detto che il vero tra nozioni congiunte s'esprime affermando e tra nozioni divise negando, come, gli si sarebbe potuto dimandare, di due nozioni, unite o divise, può risultare un concetto unico, vero o falso? Dopo promesso di rispondere, ritorna al punto principale, a determinare cioè dire la natura soggettiva del vero e del falso dichiarando che non son qualificazioni delle cose per sè come meri reali, ma bensì delle cose come pensate. Se non che, prima di conchiuderne che perciò lo studio della loro natura e de' loro criterii s'ha a escludere dalla Metafisica, gli viene in mente di causare un altro errore: e perciò avverte, che quantunque il vero ed il falso siano qualificazioni del pensiero, non perciò competono a tutti i suoi atti; giacchè ci sono alcuni atti intuitivi, i quali percepiscono, quasi per via d'un contatto, le sostanze semplici e le quiddità ideali (IX, 10, 1052, *b*. 17), e a questi non appartiene d'esser veri o falsi. Dopo di che riesce finalmente a conchiudere, che così il vero e il falso come l'accidente, non cadono, per diverse ragioni, sotto la scienza speculativa; e che l'unico oggetto di questa è l'*ente* in quanto *ente*.

la lor natura, tutte le considerazioni che si dovranno fare intorno all'*ente* e al non-*ente* di questa sorta, si faranno poi (H). E poichè l'intreccio e la divisione sono nella mente, ma non nelle cose, e quello che è di questa maniera, è diverso da quello che è propriamente (giacchè la mente connette o leva via (L) qualcosa, che sia o un *che* o una *qualità* o una *quantità* o tal'altra sorta d'ente), ci bisogna metter da parte non meno l'ente in senso vero, che in quello d'accidente; perchè la causa di questo è indeterminata, di quello un'affezione della mente: e l'uno e l'altro si fondano nelle altre specie dell'ente, e non rivelano una qualche altra natura dell'ente, che da quelle si distingua e ne stia al di fuori. Perciò si lasci star l'ente in questi due sensi: s'ha a considerare dell'ente stesso in quanto ente, le cause e i principii. Ed appare da quelle distinzioni che si sono fatte de' varii sensi di ciascuna parola, che l'ente si dice di più maniere (1).

1028 A.

(1) Queste ultime parole son ripetute nel principio del libro seguente. Perciò si dovrebbero levare o di qui o di lì, non essendo verisimile che Aristotile le abbia ripetute quì e lì così inutilmente. È probabile l'opinione del Bonitz (« Met. », p. 284). « Quum singulorum eiusdem operis librorum distinctionem ab antiquissimis editoribus interpretibusque Aristotelis institutam et mutatam esse et uno metaphysicorum loco diserte traditum sit (cfr. ad XIII, 9, 2, 1806, a. 21) et in aliis operibus Aristotelis certissimi rationibus demostrari possit: non improbabile est, haec extrema libri VI verba vel addita esse ab iis qui hoc in loco disputationem interciderint, vel inde orta, quod eadem verba ab aliis ad finem libri superioris traherentur, ab aliis pro exordio proximi libri haberentur. Simili ratione superioris cuiusque libri conclusio cum proximi libri exordio aliquoties concinit in Eth. Nic., IV et V, VII et VIII, IX et X ».

NOTE AL LIBRO VI.

(A) Περὶ ἕν τι 1025, *b*. 8. Leggo coll'Afrod. e coll'A^b e col Bon. περὶ ὄν τι. Quanto l' ὄν s' accordi meglio con quello che segue e che precede e renda più limpido e netto il ragionamento, non può non esser chiaro a chisisia. Pure, devo confessare che tutti i traduttori latini, perfino l'Argiropulo, hanno letto ἕν τι.

(B) Καὶ φιλοσοφία πρώτη 1026, *a*. 30. Quantunque a questa lezione volgata si possa trovare un ricapito, sottintendendo con un po' di sforzo (Bon., Met., p. 286) ἡ περὶ τοιαύτην οὐσίαν ἐπιστήμη, pure per comodo della traduzione ho preferito la lezione del T.: καὶ ἡ φιλοσοφία; ch'è tanto più agevole.

(C) Ἐπεὶ δὲ 1026, *b*. 2. Leggo δὴ col Bonitz (Obs., p. 55, Met., p. 286) che s'appoggia dell'autorità di due codici, e di quella dell'Afrodisio.

(D) Τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ 1026, *b*. 30. Lo Spengel (Münchn. G. A. 1843, n. 2'3, p. 915) voleva dopo πολὺ aggiungere τὰ δ' οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Il Bonitz, accettando l'interpretazione che di questo luogo dà l'Afrodisio, ha mostrato quanto l'aggiunta sarebbe inutile. Però, questa nota non l'ho fatta per mostrarlo da capo, ma per dire che la congettura dello Spengel, quantunque di certo gli appartenga, pure non è stata fatta prima da lui. Lo Scayno (p. 252), appunto paragonando il luogo del libro XI, 8, 1064, *b*. 35 (πᾶν δὴ φαμὲν εἶναι τὸ μὲν ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης, τὸ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) voleva che vi si conformasse la lez. di questo luogo. Aveva una ragione speciosa. Se si segue, dice, la lez. ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ ch'era quella di Bessarione e dell'Argiropulo, ne risulterebbe che la causa dell'accidente sia determinata, perchè la causa che succede per il solito è determinata, e nel testo si direbbe, che appunto la causa di quello che avviene per lo più è causa dell'accidente. Perciò se non si voleva ag-

giungere quelle parole si doveva almeno, secondo lo Scayno, leggere come stava « in Graeco cod. οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ » ch'è la lez. dell' Afrod. e della Silb., tradotta dal Perionio. Interpretando bene le parole αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἴτια κ. τ. λ. la ragione dello Scayno perde ogni peso. Che poi la lez. seguita da me sia la migliore, se ne persuaderà chiunque badi che Aristotile non avrebbe mai potuto dire che la causa dell'accidente sia nel succedere alcune cose di rado, cioè dire nell'accidente stesso: e perciò così la lez. Ald. come l'aggiunta dello Scayno, che glielo farebbero dire, non sono da accettare. Il luogo poi del Libro XI non serve a nulla: là enumera varii ordini di cose, distinguendole in necessarie, ordinarie, accidentali: qui cerca il fondamento di quest'ultimo ordine, cioè perchè si deva ammettere di cose accidentali.

(E) Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐνίοτε δυνάμεις εἰσὶν καί ποιητικαί, τῶν δ' οὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὡρισμένη. 1027, *a.* 5. Che vuol dire quell' ἐνίοτε? Davvero, non pare che stia a far qualcosa in questo luogo. La differenza tra le cose ordinarie e le casuali sta per Aristotile in questo, che le prime sono effetti certi di cause determinate, le seconde effetti vaghi di cause incerte. Se l'essere effetti a quella prima maniera è una qualità non perpetua, ma solo occasionale delle prime, manca ogni carattere essenziale per distinguerle dalle seconde. Adunque, s' ha a concludere, l' ἐνίοτε non serve qui, o serve ad imbrogliare. Lo Scayno (1. c.) pretende, che quell' ἐνίοτε che « nullus interpretum quos viderit, perpendit », Aristotile l'usi « ad innuendum quod non semper assequuntur finem ipsae artes ». Gli è vero; ma non c'è verso di ricavare questo senso dal testo: non ci si parla di fine; ci si dice solo, che gli effetti ordinarii sono quelli de' quali si può indicare una causa adatta a produrli. Parrebbe forse alla prima vista più probabile di spiegare l'ἐνίοτε mediante quella dottrina d'Aristotile, che alcuni effetti, che sogliono esser prodotti da un'arte, possono talora essere prodotti anche dal caso: la sanità per esempio (Lib. VII, 7, 1032, *a.* 28). Sì, ma in quanto n'è causa il caso, escono dal primo ordine di cose ed entrano nel secondo: diventano cose, di cui non c'è causa o potenza determinata; non sono più cose, di cui si possa indicare quella potenza che sia adatta a produrle. Di maniera che neppure questa sarebbe una buona difesa dell'ἐνίοτε: e servirebbe solo a spiegare, perchè, da qualcuno, che si sia ricordato nel leggere questo luogo di quella dottrina che si diceva, sia stato potuto introdurre qui così a sproposito. Di fatto, manca in alcuni codici (T^b H^b), e Asclepio (Bek., p. 736, *a.*) e l'Afrodisio (Sep., p. 110 v.) e di conseguenza l'Argiropulo non l'hanno. I due Scoliasti greci parrebbe anzi che leggessero αἰτίαι τε καὶ δύνάμεις: la qual lezione proporrebbe appunto il Bonitz (Met., p. 289). A me par che basti levar via l' ἐνίοτε; e che sia provvedimento più sicuro, avendo l'autorità d'alcuni codici con sè.

(F) Τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἕξει λέγειν, πότε οὔ, οἷον νουμηνίᾳ· ἢ γὰρ αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ τῇ νουμηνίᾳ. 1027, *a.* 25, Leva il τὸ colla più parte de' codici: due soli l'hanno l'E e il Tb e non so perchè il Bekker li abbia seguiti. Di fatto, par fuor di dubbio, che si deva costruire e supplire così τὸ δὲ παρὰ τοῦτο (τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ἐπὶ τὸ πολὺ) οὐκ ἕξει λέγειν πότε (τὸ μελίκρατον), οὐκ (ὠφέλιμον ἔσται:): οἷον νουμηνίᾳ (λέγοι ἄν; οὐδὲ γὰρ οὕτως λέγει παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ἐπὶ τὸ πολύ): ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τῇ νουμενίᾳ (ὠφέλιμον λέγοι ἂν αὐτὸ ...Non mi par punto necessario di cambiare l' ἢ γὰρ in ᾗ γὰρ come ha il cod. Reg. mg. e vorrebbe il Bonitz. Qui la lezione adottata dal Bekker è davvero più spiccia e naturale.

(G) Τοῦτο δὲ ἄλλο 1027, *a.* 35. Che si deva col Casaubono e col Bonitz (Obs., p. 118) cambiare ταῦτο δὲ ἄλλο in τοῦτο δ' ἐὰν ἄλλο come si legge più giù *b.* 2, è cosa che salta tanto agli occhi, che appena ci bisogna la conferma dell'autorità dell'antico, del Bessarione e del luogo parallelo della Metaf., XI, 8, p. 1063, *a.* 16. Schwegler, IV, p. 28. Così anche l'Argiropulo. Solo il Perionio ha ritenuto la volgata, dandole un senso che non potrebbe avere, e assurdo se l'avesse: *illud autem si fiat, aliud futurum.* Il *si* non faccia intoppo. Non so perchè il Perionio si sia messo a tradurre la Metafisica: non pare, che abbia mai sentito il bisogno di capirla. Credo che gli abbia fatta illusione una certa chiarezza apparente di stile, che aveva e che sogliono avere così spesso i Francesi, ne' libri de' quali tante volte riesce così difficile a scorgere, se il concetto è poi così chiaro, come le parole vorrebbero mostrare che sia.

(H) Chi leggendo un periodo così intrigato e pur chiaro, credesse potermi lodare dell' aver saputo senza molta fatica del lettore dargli una immagine fedele del testo, la sbaglierebbe: il testo è più imbrogliato di molto. Eccolo, come sta nel Bekker: τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσιν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. πρῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγιο δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι· οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ· ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον. 1027, *b.* 18, seg. Punteggiato così, non c'è verso d'intendere questo luogo. Il Bonitz

(Obs., p. 33) osservando, dietro l'Afrodisio (p. 739, *a*. 21) che coll' ὅσα μὲν οὖν comincia un'apodosi, ha capito che tutto quello che precede dev'essere la protasi del periodo, e però s'ha a levare il punto fermo e dopo ἀντιφάσεως e dopo ἀντίφασιν e dopo ἄλλος λόγος, ed infine anche avanti ὅσα μὲν. Levati tutti questi punti, egli apriva una parentesi a τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς e la chiudeva a ἕν τῇ διανοίᾳ. Invece, nella sua edizione conformandosi allo stesso Afrodisio, ha chiusa la parentesi quattro righi più su, a ἕν τι γίγνεσθαι: e messo un *colon* davanti ad οὐ, un altro, dopo διανοίᾳ, e un terzo dopo τῇ διανοίᾳ. È la buona e vera punteggiatura. Potrebbe chi volesse, chiudere in un'altra parentesi, οἷον τὸ μὲν ἀγάθον — ψεῦδος; ma non è poi necessario. Si veda per il resto la nota a pie' di pagina.

(L) Ἀφαιρεῖ 1021, *b*. 33. Il Bonitz (Obs., p. 91) vorrebbe διαιρεῖ e certo sarebbe meglio e più conforme all'uso d'Aristotile, che usa ἀφαιρεῖν per *astrarre* (Trend., « De Anim. », III, 4, 8, p. 478 seg., Elem. Log. Aristot., p. 104, ed. sec.). Ma poichè tutti i codici e tutte l'edizioni hanno ἀφαιρεῖ, e che se ne può pure cavar le mani, l' ho lasciato stare e spiegato in un modo che mi par probabile. Del resto, chi volesse seguire la congettura del Bonitz, avrebbe per sè l'autorità del commento dell'Afrodisio (739, *b*. 14) e quella di tutti i traduttori latini.

LIBRO SETTIMO

SOMMARIO

I. — L'ente si dice in vari significati; quello di essenza e di « questa tal cosa » è il principale. — Oltre all'essenza, non ci sono che predicamenti dell'essere, che sono reali in quanto reale è la sostanza, che fa loro da subietto. — La essenza è prima in tutti i sensi. — Il problema principale di ogni filosofia — che cosa è l'essere? — significa che cos'è la essenza. — Diverse opinioni sul numero e sulla natura dell'essenza.

II. — Pare che la essenza esista con maggiore evidenza nei corpi. — Ad alcuni pare che i termini dei corpi siano essenze più che i corpi. — Alcuni considerano essenze i soli sensibili; i Platonici ne pongono altre. — Bisogna esaminare queste diverse opinioni.

III. — L'essenza si dice in quattro modi principali. — Prima realtà dell' essenza e d' essere il subietto delle altre determinazioni; però è materia, forma e il loro composto, che è, per la forma, più reale della materia. — Così però la materia diventa essenza, perchè togliendo a una cosa tutti i predicamenti, sembra che non rimanga che materia. — Che è materia: sua natura di subietto indeterminato. — Ma l'essenza dev'esser « questa tal cosa »; e perciò, più che la materia, sono essenza la specie e il composto di materia e specie. — È da trattare della specie, che è molto ambigua. — Si comincia dalle sensibili, sia perchè da tutti ammesse ed anche per seguire l' ordine naturale dell'apprendimento.

IV. — La quiddità di una cosa è altro d'una sua qualità: l'unione dei due termini non definisce la quiddità della cosa. — Problema: se si può parlare di quiddità e definizione quando c'è unione dell'essenza con altro predicato. — Esempio. — La quiddità e la definizione concernono solo la natura di « cotesta cosa costì ». — Solo delle specie nel loro genere si ha definizione. — La quiddità in primo luogo appartiene all'essenza; poi ad altri predicati. Così per la definizione. — Come l'essere sta nei vari predicati. — Per la definizione è necessaria una vera unità. — Dei composti c'è definizione in senso improprio.

V. — Anche nei termini accoppiati necessariamente non si tratta della quiddità e definizione, perchè c' è riferimento di una cosa ad un'altra. — Difficoltà che sorgono in questi casi. — In essi si parla impropriamente di definizione. — Solo per l'essenza si parla propriamente della quiddità e della sua definizione.

VI. — Questione: la quiddità è il medesimo dell'individuo? — Nelle attribuzioni date per accidente questa identità non c'è. — C' è per le cose considerate in sè stesse, purchè — come fanno i Platonici — non si separi la quiddità dall'essenza. — Critica della dottrina delle Idee. — La conoscenza dimostra la identità di esistenza e di specie. — Se queste si separano il processo va all'infinito. — Contro le argomentazioni sofistiche.

VII. — La generazione è per natura o per arte o a caso. — Causa efficiente, materiale e formale della generazione. — Nelle generazioni naturali le tre cause sono già natura; e in loro, come in quelle che si generano per arte, ci ha sempre una materia. — Le generazioni per arte sono più propriamente fatture. La specie è nell'anima di chi produce ed è dei contrari come quiddità e concetto. — Rapporto tra il pensare e il fare nella fattura; come la sostanza materiale è creazione del pensiero. — La materia come potenza della forma. — La materia esiste anche nel concetto (nella definizione o quiddità: la forma è la differenza specifica). — Vari modi d'indicare la generazione di una cosa rispetto alla materia.

VIII. — Nè la materia nè la specie si generano. — Come produce l'artefice. — Ogni cosa è materia e forma. — Non esistono

Idee, chè non servono a spiegare il generarsi nè delle cose prodotte dall'arte nè di quelle naturali.

IX. — Alcune fatture avvengono a caso, altre no: in certi casi la materia ha potenza di muoversi da sè, in altri non si muove senza un movente esteriore. — L'essenza, come nel sillogismo, è principio delle generazioni artificiali e naturali. — Generazione naturale e generazione a caso. — Se ci sia una generazione nei predicamenti; differenza tra l'essenza è gli altri predicamenti.

X. — Questione: la definizione deve contenere le nozioni delle parti dell'oggetto definito? — Altra questione: le parti sono prima dell' intero? — Risposta alla prima questione: la essenza è materia e forma, ma solo le parti della forma sono parti dell'essenza, non quelle di essa come materia. — La nozione delle parti materiali può considerarsi solo rispetto al concreto. — Risposta alla seconda questione: le parti della definizione sono anteriori ad essa, ma la definizione e le sue parti sono anteriori a quelle che si possono considerare materia. — Esempio dell'anima. — Quel che sono i concetti universali dei sensibili: non essenze nè forme pure, perchè hanno materia. — Torna alla prima questione e riassume la seconda.

XI. — Quali parti sono della specie e quali del concetto? Facilità o difficoltà della distinzione secondo i casi. — Come Pitagorei e Platonici hanno ridotto tutto a numero e idee, anzi all'unità. — Errore loro e impossibilità di astrarre dalla materia in certi casi. — Riassunto della questione ed enumerazione di quelle che restano da risolvere.

XII. — Riprende un problema non risolto negli *Analitici*: perchè nella definizione c'è l'unità delle nozioni? Non si tratta dell'unità dell'essenza con una qualità. Nulla spiega la partecipazione platonica. — Soluzione della questione e le regole della definizione.

XIII. — Terzo senso dell'essenza: l'*universale*. Nessun universale è essenza, in quanto è qualcosa di comune e di predicabile. — Difficoltà dell'universale dei Platonici. — E' impossibile che un'essenza risulti di essenze che v'esistono dentro in atto. — Ha ragione Democrito di considerare l'essenza indivisibile. — Difficoltà delle affermazioni sopradette.

XIV. — Torna la questione delle Idee che vogliono essere essenze e concetti. — L'Idea è una o diversa nel molteplice? Difficoltà se è una e medesima e difficoltà anche se diversa. Le Idee, nel senso di sopra, non sono.

XV. — L'essenza nel senso del concreto è corruttibile; non così la nozione. Dei sensibili particolari non c'è, dunque, scienza o definizione, ma opinione. — Impossibilità di definire anche un'Idea e perchè. — Invita i Platonici a definire un'Idea.

XVI. — Se siano essenze le « parti » degli animali e gli elementi; se, invece, sia essenza l'« uno ». Ragione e torto dei Platonici. — Si conclude che nessun universale è essenza e nessun'essenza si compone di altre.

XVII. — Si considera l'essenza come causa; così si chiarisce anche quella separata dai sensibili. — Come si chiede e si dà il « perchè » di una cosa. Si parte dal fatto, che si chiarisce in un rapporto di nozioni, onde la specie spieghi la materia e sia causa motrice e finale. Si eccettuano gli esseri semplici. — In ogni concreto la forma è prima.

Capo I.

L'ESSENZA E LE SUE DETERMINAZIONI

L'ente si dice in più guise, siccome abbiamo distinto anteriormente nel libro intorno alla quantità de' modi: stante che significa e in quel che la cosa sia, e questa tal cosa, e sì che sia quale o quanta o qualunque degli altri predicati di questa fatta. E poichè si dice l'ente in tanti modi, è manifesto, che sia primo ente il *che sia*, che significa l'essenza. Quando, infatti, diciamo di che qualità è egli questo, o buono o cattivo rispondiamo, e non o di tre cubiti o uomo: dove quando il *che è*, nè bianco rispondiamo nè caldo nè di tre cubiti, ma uomo o dio. E gli altri si dice che sono, parte per essere quantità, parte qualità dell'ente, parte passioni, parte qualcos'altro siffatto. Per il che potrebbe un dubitare, se il camminare e il risanare e il sedere sia ente ciascun di essi o non sia, e similmente di qual s'è altro atto simile: stante che nessun di loro nè sia naturato per sè nè capace

1028. A.

di separarsi dall'essenza, e quando pure, (1) assai più sarebbero da noverare tra gli enti ciò che cammina e che siede e che risana. E questi più sembrano enti, perchè a loro è qualcosa determinato il subietto (2): il quale è appunto l'essenza ed il singolare, che appare in cotesto predicamento: stante che il buono ed il seduto non si dice senza di questo. Ond'è chiaro, che per esso anche ciascuno di quegli è: di guisa che l'ente primo e che non è qualcosa (3), ma che semplicemente è, avrebbe a essere l'essenza. Se non che si dice primo in più modi: pure resta sempre prima l'essenza sia nella nozione, sia nella cognizione, sia nel tempo. Stante che degli altri predicamenti non è veruno separabile, essa sola sì (4). E essa è prima nella nozione: sendo che sia necessario nella nozione di ciascuna cosa quella dell'essenza inesistere. Ed allora reputiamo di conoscere massimamente ciascuna cosa, quando che sia l'uomo conosciamo e che il fuoco, piuttosto, che se la qualità loro o la quantità od il loco, dappoichè anco di questi stessi allora ne sappiamo ciascuno, quando che sia la qualità o che la quantità conosciamo. E che sì che ab antico e ora e sempre s'è ricercato e sempre dubitato, che è l'ente: questo

1028 B.

(1) Tengo la lez. del Bekk. felicissima. L'antica trad. e Bess. spiegano l' εἴπερ in un modo, che non ha senso tutto il periodo. Anche male lo Scol.

(2) [Vedi le *Proposte di diversa traduzione* (A)].

(3) Leggo τι coll'ant. trad. e Bess. τί in Bekk. pare errore: certo è inesplicabile.

(4) [Vedi le *Proposte* ecc. (B)].

vuol dire: che ente è l'essenza. E questa appunto taluni dicono essere una, taluni più che una, e certi finite, certe infinite: per il che ancora a noi e soprattutto e prima e solamente, per così dire, ci abbisogna di speculare d'intorno all'ente di questa sorte che sia.

Capo II.

OPINIONI DIVERSE SUL NUMERO E LA NATURA DELLE ESSENZE

Or pare che l'essenza esista con la maggior evidenza ne' corpi: per il che e gli animali e le piante e le lor parti diciamo essere essenze, ed i corpi naturali, come fuoco e acqua e terra e ciascuno dei simili, e quanti o parti di questi, o da questi, sia di lor parti, sia di tutti essi, si compongono; come l'universo e le sue parti, gli astri e la luna e il sole. Se non che, s'ei ci abbia sole di queste essenze ed ancor'altre, o nessuna di queste, ma sì certe altre, si deve considerare. E pare ad alcuni che i termini de' corpi, come superficie e linea e punto e monade, siano essenze e più che il corpo ed il solido. Di più, alcuni stimano che fuori de' sensibili non ci sia nulla di simile; altre che ce n'ha più, e che più sono ed eterne, come Platone pone

per due essenze le specie e le entità matematiche e per terza l'essenza de' corpi sensibili. E Speusippo cominciando dall'uno, ne ammette più ancora, dell'essenze, e dai principii di ciascuna essenza (1), che è altro dei numeri, altro delle grandezze, e di poi altro dell'anima: e di questa guisa slargava le essenze. E certi dicono avere le specie ed i numeri la stessa natura, e le altre venire di conseguenza, le linee e le superfici insino all'essenza del cielo ed ai sensibili. Or intorno a questi punti, che si dica bene e che non bene, e quali sono l'essenze, e se ce n'ha altre fuori delle sensibili o non ce n'ha, e perchè e come e se restano ciascuna fuori delle sensibili, si deve considerare, sbozzando prima l'essenza che sia.

Capo III.

REALTÀ PRIMA DELL'ESSENZA E SUO PRINCIPIO

Or l'essenza si dice in non più che quattro modi principali (2): stante che la quiddità e l'universale ed il genere sembrano essere essenze di cia-

---

(1) [Vedi le *Proposte* ecc. (C)].

(2) Prima distingue, poi raccoglie sotto il concetto di *sostrato* tutti i quattro sensi di materia. [Vedi *Proposte* (D)].

scuna cosa e ancora, per quarto, il subietto. E subietto è ciò di cui le altre cose si dicono, dov'egli stesso non si dice più di altro. Per il che, in prima, si ha a diffinir lui: chè soprattutti pare essere essenza il primo subietto. E a una simil guisa si dice la materia, ad un'altra la forma, ad una terza il composto di loro due. E intendo per materia, come per mo' d'esempio, il bronzo e per la forma la figura dell'idea, e il tutto insieme, la statua per il composto di loro. Di guisa, che se la specie è anteriore alla materia ed ha più di essere, ancora, per il discorso medesimo, sarà anteriore il composto di ambedue. E ora così in ischizzo s'è detto che è mai l'essenza, che, cioè dire, sia quello che non si predica di un subietto, ma di cui le altre cose si predicano. Ma non si deve solo così: chè non è sufficiente: stante che cotesto medesimo è scarso.

1029 A.

E di più la materia riesce essenza: essendo che se non è essenza, dessa, qual mai altra sia, ci scappa. Chè, tolte d'attorno le altre cose, non pare che rimanga altro.

Le altre cose, infatti, sono passioni dei corpi e effetti e potenze, e la lunghezza e larghezza e profondità sono alcune quantità, ma non essenze; che la quantità non è essenza, anzi, piuttosto, ciò in cui prima essa sta, cotesto l'è essenza. Non però di meno, tolte via lunghezza e profondità e grandezza, non vediamo sopravvanzare altro, se non fosse quel checchessia finito da loro, di guisa, che, chi così consideri, la materia deve parergli essere la sola

essenza. E dico materia, quella che si dice per sè e non qualcosa (1) nè quanto nè niente altro di quegli predicamenti con cui l'ente si è determinato. Stante che sia appunto un checchè, di cui si predica ciascuno di questi, e in cui l' essere è diverso di quello di ciascuno dei predicamenti — e questi si predicano dell'essenza, l'essenza della materia. Di guisa che l'ultimo per sè nè è un qualcosa nè un quanto nè un quale. E nè le loro negazioni: sendo che queste ancora gl'ineriranno per accidente.

A chi dunque considera dietro a queste ragioni, risulta che essenza sia l amateria. Pure è impossibile: stante che la separabilità e la determinazione (2) la specie e il composto di ambedue [materia e forma] parrebbero essere essenze più della materia. Or dunque, quest'essenza che risulta di ambedue, vo' dire della materia e della forma, bisogna lasciarla da banda: chè è posteriore e manifesta: ed è patente a un modo anche la materia. Su della terza invece, si deve considerare: che dessa è ambiguissima.

1029 B. E, poichè consentono che ce ne sia (3) delle sensibili, in coteste si deve cercare la prima: e poichè in principio, in quanti modi diffiniamo l'essenza e di questi l'uno pareva essere la quiddità, si deve spe-

(1) Bisogna legger τι coll'ant. trad. e Bess. e non τί con Bekk. Altrimenti non ha senso: stante che se la materia è οὐσία è appunto un τί senza essere un τι.

(2) [Vedi *Proposte* (E)].

(3) Leggo τινὰς con Bess. e con Ascl. No τινές.

culare d' intorno a questo. Chè giova di trascendere al più noto. Stante che l'apprendere così succede in tutti, mediante i meno noti per natura ai più noti: e qui è il bisogno; come nelle faccende pubbliche, di fare del buono a ciascuno il comune bene buono a ciascuno, così dei più cogniti a sè rendere a sè noti i più cogniti. E i cogniti a ciascuno e primi spesse volte sono cogniti a mala pena, e poco o nulla hanno dell'ente; ma pure da cotesti cognoscibili malamente, ma pure a sè cognoscibili, bisogna provarsi a conoscere gli affatto cognoscibili, trascendendo, appunto come s' è detto, mediante questi.

Capo IV.

LA QUIDDITÀ IN SE STESSA E CON GLI ALTRI PREDICAMENTI.

E diciamo in prima della quiddità alcune cose logicamente: ch'essa sia ciascuna cosa, che si dice per sè. Che a te l'esser te non è l'esser musico: chè non sei per te stesso musico: però quel che sei per te. E nè questo è tutto: non c' è il perchè così come bianco è superficie, chè l'essere superficie non è bianco; e non è tampoco ciò che risulta di tutte e due, essere superficie bianca. Perchè? per-

chè ci sta entro essa tutta (1). Quella enunciazione adunque, enunziante la cosa, in cui la cosa stessa non sia inclusa, è l' enunciazione della quiddità di ciascuna cosa. Di guisa che se essere superficie bianca vale essere superficie liscia, essere bianco e liscio gli è il medesimo e tutt'uno (2). Ma poichè ci ha dei composti anco negli altri predicamenti (che ci sia un subietto a ciascheduno, come al quale e al quanto e al quando e al dove e al movimento), si ha da vedere se ci è enunciazione della quiddità di ciascuno di essi, e se riscontra anco in questi la quiddità, come a dire, all'uomo bianco che è egli essere uomo bianco. E gli si dia un nome, vestimento: orbè che è egli essere vestimento? Se non che neppur *questo è uno dei detti per sè* (3); ovvero, il non per sè si dice in due modi, e l'uno è per aggiunzione, l'altro no: chè l'uno si enuncia per ciò che si definisce, appiccandosi egli ad altro, come se uno diffinendo bianco dica l'enunciazione dell'uomo bianco: l'altro, appiccandosi altro a lui, come se vestimento signifi-

---

(1) Uno Scol. porta la lez. αὕτη, che è più chiara, ma non punto necessaria: stante che αὐτό, con maggiore universalità, ha lo stesso senso. Nell'interpret. di questo luogo lo Scol. coglie: S. Tommaso erra: appunto per αὐτό che, tradotto *ipsum* in latino, dà altro senso, e pare riferirsi a λευκὸν.

(2) Perchè il bianco non contiene il liscio e sarebbe non per tanto enunciazione del liscio. Anche qui non mi par che colgano nè S. Tomm. nè gli Scol.

(3) Si riferisce alla superficie bianca, da cui distingue uomo bianco.

casse uomo bianco, ed uno diffinisca il vestimento come bianco: dove uomo bianco è sibben bianco, pure la sua quiddità non è essere bianco, ma essere vestimento (1). Se non che la quiddità è egli poi qualcosa sempre o mai? Stante quello che è qualcosa nel suo essere è la quiddità: ora quando una cosa si dice d'un'altra, non è quello che si chiama *cotesta cosa costì*: quando pure il dire cotesta cosa costì si può solo delle essenze. Di guisa che la quiddità è di sole quelle cose, di cui la nozione è diffinizione. E diffinizione ci ha non quando un nome significhi il medesimo della nozione (chè così tutte le nozioni sarebbero diffinizioni) che avrà ciascuna nozione un nome identico a sè, (di guisa che anche l'Iliade sarà diffinizione), ma quando sia d'un primo (2): e tali sono tutte quelle cose le quali non si dicono col dirsi altro di altro. Adunque in niente che non sarà specie d'un genere, si troverà inerente la quiddità, ma in queste solo: chè queste mostrano di dirsi nè per partecipazione e passione, nè come accidente: se non che ci sarà ancora di ciascuna delle altre cose la nozione di quel che significano, ove sia un nome, quando sia tale che sia in altro e quando ci sia una nozione più squisita d'una più

1030 A

(1) Vedi S. Tommaso. Lo Scol. sbaglia. Solamente il primo caso a me pare identico, quanto al rispetto in cui è riguardo qui, con quello della superficie bianca. Dico, mi pare, che non per sè è così l' accidente, alla cui definizione a cui bisogna aggiungere l'oggetto, come il complesso d'un accidente e d'un subietto e che non si può definire nè come accidente nè come subietto.

(2) [Vedi *Proposte* (F)].

semplice; ma non ce ne sarà già diffinizione nè quiddità (1). Ovvero anche la diffinizione come la quiddità si dice in più modi? Stante che la quiddità ad un modo significa l'essenza e la determinazione di qualcosa, ad un altro ciascuno dei predicati, il quanto, il quale e tutti gli altri simili. Sendo che come l'*è* si trova in tutto ma non similmente, ma nell'uno prima, negli altri di conseguente, e così ancora il *che è* assolutamente sta nell'essenza, ma ad un modo anche negli altri: chè ancora della *qualità* potremo dimandare che è, di guisa che la qualità ancora è così nel novero dei *che è*, ma non assolutamente, anzi come del non-ente alcuni logicamente dicono, che il non-ente sia non assolutamente, ma come non-ente (2), e così della qualità. E davvero bisogna non mancar di badare in che modo si debba parlare di ciascuna cosa, ma non però più che non in che modo sia realmente (3). Per il che ora, poichè ciò che si dice è chiaro, anco la quiddità si dovrà similmente stare prima ed assolutamente nell'essenza, e di poi anco negli altri predicamenti, allo stesso modo appunto che il *che è*, (4), quiddità non però di meno non assoluta,

---

(1) Vedi gli Scolastici per la differenza tra definizione e quiddità.

(2) Vedi lo Scol.

(3) Vedi lo Scol.

(4) Qui parrebbe che distinguesse il τί ἐστιν dal τί ἦν εἶναι che per lo più s'usano promiscuamente. Se non che la distinzione è più apparente che altro: e serve solo all'intreccio e al corso graduale del ragionamento, in cui si passa dall' ἐστιν al τί ἐστιν e da questo al τί ἦν εἶναι. Bekk. punteggia male; vedi lo Scol.

ma quiddità bensì di qualità o quantità. Stante che questi bisogna dirli enti o equivocamente o piuttosto (1) per via di aggiunzione e di sottrazione, come gli è, per esempio, scibile anco il non-scibile. Dappoichè di certo il diritto è di non dirli enti nè equivocamente nè univocamente; ma siccome il medicinale, quanto all' identità del rispetto, è bensì uno, ma non è già il medesimo nè uno, e pure non è tampoco equivocamente: stante che diciamo medicinale e corpo ed effetto ed instrumento nè equivocamente si dice nè di sola una cosa, ma pure rispetto ad una sola. Se non che di questo, in qual s'è modo ch'altri voglia dire, non fa divario (2): questo, di certo, è patente, che la diffinizion prima e semplice e la quiddità spettano all'essenza: pure nonostante, anco agli altri, fuori che non primamente. E nè è necessario (3), ove ciò si ponga, che

1030 B.

(1) Questo luogo è di grandissima oscurità, come riconosce il falso A. a q. E però egli dimanda che si trasponga molto o si aggiunga. La difficoltà diminuisce d'assai, ove si comprenda, che questa predicazione che si fa προστιθέντας καὶ προστ. equivale all'altra ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. In questo caso non bisogna aggiungere che un μᾶλλον, il quale, per l'indole della frase Aristotelica, può ancor mancare.

(2) Questa quistione dei due modi di predicazione, equivoca o analogica, dice che sia qui di non molto rilievo. San Tommaso, il quale, secondo me, ha frainteso tutto il luogo da « *ovvero* » sino ad « *essenza* », crede che questo inciso si rapporta alle due soluzioni che Aristotile, secondo lui, dà del quesito, se del composto ci sia definizione. Ora, Aristotile non dà due soluzioni: ma una ed è quest'ultima: nella quale risolve le obbiezioni dialettiche poste anteriormente; e dimostra che ci sia ma diversa che del semplice.

(3) Qui lo Scol. osserva, che il γὰρ, come altrove, è usato per δή.

di questa sia diffinizione qual s'è parola che significhi il medesimo della nozione, ma solo bensì di alcuna nozione (1). Appunto ove si considera l'oggetto come uno, non per continuità come l'Iliade o per collegamento, ma di qual s'è di quei tanti modi che si dice uno. E l'uno si dice come l'ente: e l'ente, talora vuol dir cotesta cosa, talora un quanto, talora un quale. Per il che ancora dell'uomo bianco ci sarà una nozione ed una definizione: ed in un altro modo e sì del bianco e sì dell'essenza « uomo ».

Capo V.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO.

Di poi quando uno dica che non sia diffinizione il concetto fatto per aggiunzione, accade di dubitare (2) di quai mai termini ci sarà diffinizione che non sieno semplici, ma accoppiati? Stante sia di necessità di chiarirlo con un'aggiunzione. Di come, per mo' d'esempio, ci ha naso e cavità, e ci ha la

(1) [Vedi *Proposte* (G)].

(2) Questi dubbii neppure son capiti bene nella loro coerenza da S. Tommaso. Non sono contro alla soluzione, ma contro a coloro che negassero la soluzione: e dimostra le difficoltà, nelle quali s'imbatterebbero.

camusità, che è il risultante da tutti e due, per essere questa in quella, e di certo nè la cavità nè la camusità sono per accidente passioni del naso, ma per sè: e non come il bianco l'è di Callia o d'un uomo, perchè Callia a cui accade di essere uomo, è bianco; ma sibbene come la mascolinità all'animale, o l'ugualità alla quantità, e quante altre attribuzioni si dicono inerire per sè. E coteste sono tutte cose, nelle quali sta già il concetto o il nome della cosa, a cui questa passione appartiene, e non si può chiarire a parte, come si può il bianco senza l'uomo, ma non, all'incontro, il femminino senza l'animale. Di guisa che, o non si ha quiddità e la diffinizione di nessuno di questi termini, o l'è altrimenti, siccome dicemmo. E ci ha ancora un altro dubbio d'intorno ad essi. Stante che egli è il medesimo naso camuso e naso cavo, sarà il medesimo il camuso ed il cavo: se poi no, perch'egli è impossibile di dir camuso senza la cosa di cui è passione per sè (chè la camusità è cavità in un naso), il dir naso camuso, o non ha senso, o tornerà a un ripetere due volte il medesimo, naso naso-cavo; stante che il naso camuso varrà un naso naso-cavo. Per il che è assurdo, che a simili termini competa la quiddità: altrimenti, vanno all'infinito: chè dentro a un naso naso-camuso ci sarà sempre d'aggiungere altro ancora.

1031 A.

Chiaro adunque, che di sola l'essenza è la diffinizione. Sendo che se c'è anche degli altri predicamenti, dev'essere di necessità per apposizione come

della qualità e del dispari, che nè quest' ultimo è senza il numero, nè il femminino senza animale. E dico per apposizione in quei termini, ne' quali, come in questi, accade di dir due volte il medesimo. E se questo è vero, non vi sarà neppure dei termini accoppiati, come a dire d'un numero dispari: anzi in questi sfugge, che non si enunciano a rigore (1). Se ci ha invece anco di queste definizioni, o sono in un'altra maniera, o, siccome si è discorso, s'ha da dire che la definizione e la quiddità sia in molti modi. Di guisa che così non ci sarà definizione di nessuno, tranne che per le sostanze; in altro caso, invece, ci sarà anche per altro. Che adunque la definizione sia il concetto della quiddità, e la quiddità o sia di sole l'essenze, o soprattutto di loro e principalmente e semplicemente, è manifesto.

Capo VI.

LA QUIDDITÀ E IL SINGOLARE

Or si deve considerare se sia il medesimo o diverso la quiddità e il singolare. Chè fa un poco al proposito nostro della considerazione dell'essenza: chè ogni cosa singola non pare essere altro dell'essenza

(1) [Vedi *Proposte* (H)].

di sè medesima, e la quiddità si dice essere l'essenza di ciascuna. Vero, che nelle attribuzioni date per accidente parrebbe essere altra: uomo bianco, per mo' d' esempio, è altro che l' essenza di uomo bianco: chè se fosse il medesimo, anche l'essenza di uomo sarebbe tutt'uno con quella di uomo bianco: il medesimo, in fatti, come dicono, è un uomo e un uomo bianco; di guisa che parimenti sarebbero tutt'uno l'essenza di uomo bianco e quella di uomo. Se non che non è necessario, che le attribuzioni, quando sono per accidente, sieno il medesimo: stante che i termini estremi non s'identificano già allo stesso modo: e potrebbe bensì forse parere, che egli accada, che i termini estremi si identifichino per accidente, così che, per mo' d'esempio, l'essenza di musico fosse il medesimo dell'essenza di bianco: ma nel vero non pare (1). Quando è poi

---

(1) « Subiectum enim est quodammodo medium inter duo accidentia, quae praedicantur de ipso, inquantum illa duo accidentia non uniuntur, nisi unitate subiecti, sicut album et musicum unitate hominis de quo praedicantur. Est ergo homo ut medium, album autem et musicum sunt extremitates. Si autem album esset idem homini per essentiam, pari ratione musicum. Et ita ista duo extrema album et musicum essent per essentiam idem, quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, etiam sibi invicem sunt eadem; hoc autem est falsum, quod istae extremitates sint eaedem per essentiam. Sed forsan hoc videtur esse verum, quod sint eaedem per accidens. Hoc autem certum est quod album et musicum sunt idem per accidens. Sed ex hoc posset aliquis opinari, quod sicut album et musicum sunt idem per accidens, ita etiam hoc, quod est esse albo, et quod est esse musico, idest quodquidest utriusque sit idem per accidens. Sed hoc non videtur esse verum. Album enim et musicum sunt idem per accidens ex hoc, quod utrumque est idem per accidens homini » (San Tommaso, lectio V).

alle attribuzioni, è egli necessario che siano tutt'uno colla cosa singola? Poniamo, verbigrazia, che ci sieno alcune essenze, di cui non si abbia altre essenze nè altre nature anteriori, quali appunto dicono taluni essere le idee. Se, infatti, sarà diverso il bene per sè e l'essenza di bene, e l'animale per sè e l'essenza di animale, e l'essenza e l'esistente, ci saranno altre essenze e nature ed idee oltre alle asserite, e queste saranno anteriori, se la quiddità è d'un'essenza. E se sono disciolte l'une dalle altre, delle une non ci sarà scienza, l'altre non saranno enti. E per essere disciolte intendo, se nè nel bene per sè stia l'essenza di bene, nè in questa l'essere bene. Chè di ciascuna cosa c'è scienza, quando conosciamo la sua quiddità. E s'è altra idea, è nel simil caso del bene: di guisa che se all'essenza di bene non compete di essere buona, nè a quella di ente di essere ente, nè a quella di uno di essere uno. E o similmente tutte le quiddità saranno o nessuna: di modo che se l'essenza di ente non è ente, neppure veruna delle altre sarà: ed ancora, ciò in cui non sia l'essenza di bene, non è bene. Adunque è necessario che sia tutt'uno il bene e l'essenza di bene, e il bello e l'essenza di bello, e quante altre cose non si predicano di altro, ma per sè e prime. Chè questo vale, o che ci sia o che non ci sia specie: e più forse, quando ci siano. Ed insieme è chiaro ancora, che se ci sono idee quali alcuni dicono, non sarà essenza il subietto: stante che queste devono necessariamente essere essenze, ma non di un subietto:

1031 B.

chè così sarebbero per partecipazione (1). Dietro adunque a queste ragioni è uno e è medesimo non per accidente ciascuna cosa singola e la quiddità, e poichè di certo anco il conoscere ciascuna singolare cosa torna al conoscerne la quiddità, è necessario, che anche nell'enunciazione siano egual cosa di unico ambedue. Dove ciò che si dice per accidente, siccome musico e bianco, per l'avere doppio senso, non si può dir vero, che sia il medesimo colla cosa: chè e ciò indica, a cui l'accidente accade e l'accidente, di guisa che per un verso siano il medesimo, per un altro verso non il medesimo la quiddità ed esso: chè l'essenza di uomo e quella di uomo bianco non sono il medesimo: ma, quanto alla passione, il medesimo (2). E parrebbe ancora assurdo, se uno ponesse a ciascuna delle quiddità un nome: chè ce ne sarà sempre un altro oltre all'ultimo: la quiddità, per mo' d' esempio, di cavallo avrà un' altra quiddità. E ora, che vieta che in questo punto, di subito, senz'altro alcune cose sieno quiddità? (3). Anzi non sono solamente tutt'uno, ma insino il concetto loro è il medesimo, come risulta di già chiaro dal detto: stante che non sia per accidente tutt'uno l'essenza di uno e l'uno. **1032 A.**

Di più, se saranno altro, andranno all'infinito:

(1) A. A. 747, 28 seg.

(2) Cioè dire, sono il medesimo, in quanto l'essenza di uomo è quella stessa a cui accade di essere bianco. È lo stesso che ha detto oscuramente più su.

(3) [Vedi *Proposte* (I)].

chè da una parte sarà la quiddità dell'uno, da un'altra l'uno, di guisa che per loro tornerà da capo lo stesso discorso. Che adunque per i primi e i detti per sè l'essenza della cosa singola, e la cosa singola sono lo stesso e tutt'uno, è chiaro.

E le sofistiche obbiezioni contro a questa tesi è manifesto che si risolvano colla stessa risoluzione: se esempligratia sia il medesimo Socrate e l'essenza di Socrate. Chè non fanno divario gli esempii onde altri si muova a dubitare, nè quegli onde altri s'imbatta a risolvere. Come adunque la quiddità sia il medesimo e come non il medesimo colla cosa singola, si è discorso.

Capo VII.

LA GENERAZIONE E I SUOI MODI

Delle cose che si generano, alcune si generano per natura, altre per arte, altre per caso. Pure tutte quante per opera di checchessia, e checchessia si generano. E questo checchessia voglio dire secondo ciascuno predicamento: che o una tal cosa o quanta o quale o in un posto. Le generazioni poi naturali sono quelle dette, di cui la generazione è da natura. E v'ha ciò di cui si generano, cui diciamo materia: ciò per cui opera, è uno degli enti naturali: e il che, uomo o pianta, o qualco-

s'altra simile, che noi diciamo soprattutto essenze. E tutte le cose che si generano, sia da natura, sia per arte, hanno materia: chè questa potenzialità di essere e di non essere ciascuna di loro, cotesta appunto è materia in ciascuna. Se non che in universale si dice natura e quella di che è natura a quello che: chè ciò che si genera ha natura come di pianta o d'animale. E a quello per cui, che è la natura detta secondo la specie, di specie conforme: ed essa è in altro: un uomo infatti genera un uomo (1).

Or così dunque si generano le cose generate per la natura: le altre generazioni poi si dicono fatture. E tutte quante procedono coteste fatture o da un'arte o da una potenza o da un pensiero. Ed alcune di esse si generano ancora per caso e per fortuna, in una guisa consimile a quella che accade nelle cose generate da natura: stante che certe cose, anche colà, si generano lo stesso e di seme e senza seme. Intorno a queste si deve considerare nel seguito. Ora si generano per arte tutte quante quelle di cui la specie è nell'anima. E specie dico le quiddità di ciascuna cosa e la prima essenza: stante che dei contrarii per un verso la specie è la stessa: chè l'essenza della privazione è l'essenza contrapposta, come la sanità della malattia: per la mancanza infatti di quella si manifesta la malattia, e la sanità è la nozione nell'anima o nella scienza. Ed il sano si

(1) [Vedi *Proposte* (L)].

genera, ragionando uno così: poichè questo è sanità, è necessario, se si debb'essere sano, che ci si trovi cotesto, un equilibrio, per mo' di dire: e perchè ci sia questo, un calore. E così ragiona sempre, insin che si riduce, a quest'ultimo, che può egli fare da sè. Di poi, qui a questo punto, il movimento che s'inizia costì, si chiama fattura, ordinata a risanare. Di guisa che si può dire che in un certo modo accade, che la sanità si generi da una sanità e la casa da una casa, da una senza materia essa che ha materia: stante che l'arte medicativa e l'edificativa sono la specie della sanità e della casa. E dico essenza senza materia la quiddità. Delle generazioni, però, e dei movimenti, l'una si chiama intellezione, l'altra fattura: quella da principio è detta specie, intellezione: questa da ultimo, fattura dell' intellezione. E alla simil guisa ancora si genera ciascuno degli altri termini tramezzanti. Dico, come, verbigrazia, se vorrà risanare, dovrebb'essere agguagliato. Or che è egli l'essere agguagliato? cotesto: E ciò sarà, se sarà riscaldato. E questo, che è egli? cotesto. Or cotesto sta in potenza in questo: e questo già nel poter suo. Quel che adunque e donde comincia il movimento del risanare, ove sia per arte, è la specie nell'animo, ove invece per caso, viene da ciò, che è principio al fare in chi fa per arte: come nel medicare forse il principio è dal riscaldare: or questo uno fa colla fregazione: la caldezza dunque, nel corpo o è parte di sanità o seguita ad essa qualcosa siffatta che è parte di sanità, o a traverso più mez-

zi: e cotesto ultimo è quel che fa, e in questa forma è parte della sanità, siccome le pietre della casa, o delle altre cose artificiali. Di guisa che, secondo si dice, è impossibile il generarsi, se niente preesista. Ora, che una parte esista già necessariamente è manifesto: chè la materia è parte: ed inesiste essa e appunto si genera: se non che di conseguenza anche dei constitutivi del concetto debbono preesistere. Da tramendue le parti diciamo, che cosa sono i cerchi di rame, sì dicendo la materia che è rame, e sì la specie che è una tal figura: anzi questo è il genere nel quale primo si pone. Il cerchio di rame, però, ha la materia nel concetto. Certe cose quando si sieno generate non si dicono quello da cui, come da materia, si generano, ma di quel modo: la statua, per esempio, non si dice pietra, ma di pietra. E l'uomo che risana non si dice ciò *da cui*: si genera sano: e causa v'è, che si genera della privazione e del subietto che diciamo la materia; sì l'uomo voglio dire, e sì l'ammalato si genera sano. Pure si dice generarsi piuttosto della privazione, di malato sano, vo' dire, piuttosto che di uomo. Per il che l'ammalato non si dice già sano, ma uomo bensì ed uomo sano. Dove che di quelle cose di cui la privazione non è manifesta e senza nome, come nel rame la mancanza di qual s'è figura o nei mattoni e nella legna la mancanza della forma d'una casa, pajon generarsi di queste materie come colà della privazione. Per il che, come neppure colà, non si dà il nome di ciò

1033 A.

di cui la cosa è, così neppure costì la statua non si dice legno, ma sì, invece, trasmutando, di legno, e di rame, non rame, e di pietra, non pietra, e la casa di mattoni, non mattoni: dappoichè, quando uno guardi bene a fondo, non direbbe tampoco assolutamente che la statua si generi dal legno o la casa dai mattoni, per il doversi generare, trasmutandosi e non permanendo, la materia *da cui*. Per questo adunque si dice così.

Capo VIII

DEL GENERARSI PER ARTE. CRITICA DELLE IDEE.

Ma poichè ciò che si genera si genera per opera di qualcosa (che è, al mio dire, donde è il principio della generazione) e di qualcosa (e sia cotesta non la privazione, ma la materia: già si è diffinito in che modo lo diciamo) e diviene qualcosa (e questa è o sfera o cerchio o qual s'è altra cosa per avventura), ma come non si fa il subbietto, il rame, così neppure la sfera, se non per accidente, perchè la sfera di rame è rame, ma si fa bensì cotesta. Chè il fare una tal cosa torna al fare una tal cosa di un subietto in genere. Vo' dire, che il fare il rame rotondo non torna a un fare il rotondo o la sfera, ma

qualcos'altro, per mo' d'esempio, cotesta specie in altro. Chè se la si fa, di checchessia altro la si fa: e questo appunto soggiaceva. Poni il fare una sfera di rame: questo si fa così: che di cotesto che è rame, si fa cotesta che è sfera. Or se si fa anco quest'esso, gli è chiaro che lo si farà della stessa guisa e le generazioni cammineranno all'infinito. Manifesto è dunque, che neppure la specie, o come altrimenti si debba chiamare la forma nel sensibile, non si genera: nè ci ha di essa generazione, nè della quiddità: stante che questo sia ciò che si genera in altro o mediante arte o mediante natura o potenza. Si fa bensì essere una sfera di rame: sendo che la si faccia di rame e di sfera: in quello, infatti, si fa la specie e questo è una sfera di rame. Chè dell'essere di sfera in genere, se ci fosse generazione, dovrebb'egli essere qualcosa di qualcosa. Ma bisognerà sia divisibile sempre quel che si genera, ed esservi cotesto da una banda e cotesto da un'altra, vo' dire cotesta materia, cotesta specie. Or se sfera è la figura uguale dal mezzo, in essa starà da una parte ciò dentro a cui sarà quel che vien fatto, da un'altra quel che stavvi entro: e il tutto sarà il generato, vo' dire, la sfera di rame.

1033 B.

Vien però manifesto dalle cose dette, che ciò che si dimanda specie o essenza (1) non si genera, dove ciò che piglia nome da lei si genera; chè in ogni cosa generata, ci è entro materia, e ci ha tal cosa

(1) Parlando a modo dei Platonici.

da una banda, tal cosa da un'altra. Or ci ha una sfera oltre a queste sensibili, o una casa oltre a quelle di mattoni? Non diventerebbero mai, se così fossero, una cosa qual s'è determinata. Invero significano una simile; ma non sono una certa cosa e determinata. Or un simile si fa e si genera di una materia determinata e quando sia generato, l'è una certa tal cosa simile (1). E cotesto intero costì è Callia o Socrate, come questa sfera costì: si dice per l'uomo e l'animale quel che si dice per una sfera in universale. Adunque, è manifesto, che le specie, per quella ragione ed a quel modo che soglion dirle taluni, se sono certe entità fuori dei singolari, non valgono nulla alle generazioni ed all'essenze: e per questo di certo non saranno neppure essenze per sè (2). Or per certe cose è insino manifesto che il generante è fatto come il generato. Pure non è lo stesso nè uno per numero, ma bensì per ispecie, come nelle cose naturali: un uomo, infatti, genera un uomo. Ove qualcosa sia generata contro a natura, come la generazione del mulo dal cavallo, pure ancor questa in una simil guisa: quello che potrebbevi

(1) Vedi gli Scol. e S. Tommaso. [Vedi *Proposte* (M)].

(2) Vedi qui S. Tommaso, che dice il sistema d'Aristotile star di mezzo tra quegli che dicevano che le forme fossero create, e quegli che le affermavano in atto nella materia: il quale ultimo sistema chiama *latitationem formarum*. Qui quell' αἰτία. a principio del periodo gli è un anacoluto, che in greco riceve agevole spiegazione, in italiano, non si può ritrarre. Così la correz. di Bess. che legge αἰτίας come quella d'un Cod. A^b. che legge χρησίμη sono senza fondamento.

esser di comune su un cavallo ed un asino, questo genere prossimo, non ha avuto nome: forse che tramendue insieme sarebbero un mulo. Di guisa ch'egli è manifesto, che non bisogna di fabbricare punto una specie a modo di esemplare (e in queste cose naturali, in fatti, richiesta il più: chè queste sono soprattutto essenze): ma il generante è sufficiente a fare e ad esser causa della specie nella materia. E l'intero, in atto, gli è una simile specie in queste carni ed ossa, Socrate e Callia: e sono diversi per la materia, che è diversa: identici per la specie: chè la specie è indivisibile (1).

1034 A.

Capo IX.

DEL GENERARSI PER CASO

Potrebbesi domandare, perchè certe cose si generino per arte, come la sanità, e anche spontaneamente; altre no, come la casa. La cagione è che la materia che inizia la generazione nel fare e generarsi qualcosa di quelle procedenti da arte, in cui esiste una parte della cosa, dove è siffatta, che sia capace di muoversi da sè, dove no, e in quest'ultimo caso,

(1) Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando, est diversa a specie generanti secundum numerum propter diversam materiam (S. Tommaso).

dove a un tal modo capace, dove incapace: molte cose si possono bensì muovere da sè, ma non in un tal modo, come ballare. Quelle cose tutte adunque di cui è cosiffatta la materia, come le pietre, a un tal modo non sono capaci di venir mosse, se non da altro, a un tale altro, poi sì: e il fuoco, verbigrazia. Per questo certe cose non saranno senza chi ha l'arte, certe saranno: stante che potranno essere mosse da tai moventi che non abbiano l'arte, ma che pure si possono muovere da sè, o da altri che pure non abbiano arte, o da una parte. Ed è manifesto dietro le cose dette, che ad una guisa tutte le cose si generano da un univoco, come le naturali, o da un univoco in parte, come una casa da una casa: vogliamo dire mediante l'intelletto (chè l'arte è la specie) o da una parte o da cosa avente una parte. Qui non si tien conto dell' accidentale nel generarsi: chè la causa del fare è sempre un per sè ed essenziale. Stante che il calore nel movimento suol fare calore nel corpo: e questo è o sanità o una parte, o gli tien dietro una parte della sanità o la sanità stessa: per il che ci dice che faccia sanità, perchè genera sanità in quello a cui seguita ed accorda *calore*, di guisa che, come nei sillogismi, principio di tutto è l'essenza, così costì nelle generazioni artificiali: chè quegli come queste, escono dalla quiddità (1). E le cose constituite

(1) Come questo è il senso certo del periodo, ho mutato la posizione delle parole per ritrarre il senso più chiaramente. Nel testo bisogna torre la parentesi perchè il δὲ dopo ἐνταῦθα si riferisce a un μὲν che si sottintende dopo συλλογισμοί.

da natura sono in una simile condizione: chè il seme fa, come l'artefice nelle cose: che ha la specie in potenza, e quel da cui è il seme, è per un verso univoco (1). Chè non bisogna che avvenga ogni cosa così, come uomo da uomo: chè anche una donna è da un uomo; e il mulo non viene da mulo; purchè non ci sia difetto. E si generano così costì, come ivi, per caso, tutti quegli effetti, nei quali la materia si può da sè muovere di quel movimento che il seme che la muove (2): tutti quegli poi, che no, non sono essi potenti di generarsi altrimenti che dai semi (3). E non solamente intorno all' essenza il discorso chiarisce che la specie non si genera, anzi gli è similmente comune il discorso a tutti i primi, come al quanto, al quale, e alle altre predicazioni. Come quel che si genera è la sfera di rame, non la sfera nè il rame, così del rame, ove si generi (chè sempre bisogna che preesistano la materia e la specie; così, appunto come della quiddità e sì del quale e sì del quanto e delle altre predicazioni similmente. Chè non si genera il legno, ma il quale legno, nè il quanto, ma il legno quanto o l'animale.

1034 B.

---

(1) Così qui come più su traduco ομώνυμον per univoco, tuttochè per il più abbia significato di equivoco. Mi attengo nel così fare all'autorità dei traduttori latini e degli scoliasti, i quali dichiarano che qui ομών si piglia per συμών; anzi mostrano che in qualche codice leggessero questa seconda parola.

(2) [Vedi *Proposte* (N)].

(3) Lo scol. sottintende τῶν γεννώντων. Potrebbesi anche senza difficoltà: pure a me è paruto più probabile σπερμάτων come parola più vicina ed immediata.

Se non che si può dietro il detto ritenere per proprio dell'essenza, che sia necessario chè preesista un'altra essenza che sia in atto, che faccia: un animale, per mo' d'esempio, genera un animale: dove un quale o un quanto non è necessario, se non solo in potenza.

Capo X.

DELLA DEFINIZIONE E QUESTIONI INTORNO AD ESSA

Or poichè la nozione è definizione ed ogni nozione ha parti, e come la nozione alla cosa, così parimenti sta la parte della nozione alla parte della cosa; già si dubita, se la nozione delle parti debba inesistere nella nozione dell'intero o no. Chè in certune paion d'esservi incluse, in certune no. E di certo la nozione del circolo non ha quella dei segmenti, dove la nozione della sillaba ha quella degli elementi: tuttochè si divida e il circolo nei segmenti, come appunto la sillaba negli elementi. Di più, se son prima le parti dell'intero e l'angolo acuto è parte del retto, ed il dito dell'animale, dovrebb'essere l'acuto anteriore al retto e il dito all'uomo. Or pare invece, che sieno anteriori gli altri: stante che quanto al concetto queste si concepiscono dietro questi, e quanto all'essere, senza gli

altri, sono questi anteriori. O in più modi si dice la parte, dei quali l'uno è il misurante secondo la quantità? Ma cotesto si lasci stare: si deve sibbene considerare, da che sia l'essenza come parti (1). Or se vi è e materia e specie e sì il lor composto, ed essenza e sì la materia e sì la specie e sì il composto, si ha caso, in cui la materia si dice parte di checchessia e caso in cui no, e si diran parti invece quelle onde risulta la nozione della specie. Per mo' d'esempio, della cavità non è parte la carne (stante che questa sia la materia sulla quale si genera) ma sibbene parte della camusità: e della statua tutta fatta è parte il rame, ma di quella detta in qualità di specie no. Chè s'ha ad enunciare la specie e ciascuna cosa in quanto ha specie, ma il materiale non si può giammai dire per sè. Per il che la nozione del circolo non ha quella dei segmenti, dove la nozione della sillaba ha quella degli elementi: chè gli elementi sono parti della nozione della specie e non materia, dove i segmenti sono parti come materia, sulle quali il circolo si sovrappone generandosi: pure stanno più accosto alla specie, che non il rame, ove nel rame sia ingenerata la rotondità. E si può anche dire, che neppure gli elementi tutti della sillaba saranno dentro alla nozione: in quanto sono cotesti disegnati sulla carta, verbigrazia, o i formati nell'aere: chè già queste sono parte della sillaba, come materia sensibile. Chè la linea non è

1035 A.

(1) [Vedi *Proposte* (O)].

più linea se divisa nella metà, e l'uomo se diviso nell'ossa e nei nervi e nelle carni; non per questo risultano esser di queste come parti che sieno dell'essenza; ma come da materia, e parti bensì del tutto insieme, ma non però già della specie e di ciò di cui è la nozione: per il che appunto non stanno entro alle nozioni. In certe adunque di queste vi s'includerà il concetto delle simili parti, in certe non bisogna che vi s'includa, quando, vo' dire, non sieno del concreto (1): che perciò alcune da queste sono come da principii nei quali si corrompono, alcune non sono. Quante adunque, pigliate in concreto, sono la specie e la materia insieme, come la camusità, o il cerchio di rame, tutte queste si corrompono in quelle, e parte di loro è la materia: quante invece non sono pigliate insieme colla materia, ma senza materia, le cui nozioni sono solo della specie, coteste non si corrompono o punto o di certo non a quel modo. Di guisa che di queste prime sono principii e parti queste che lor soggiacciono: ma della specie non sono parti nè principii. E però la statua di creta si corrompe in creta, e la sfera in rame e il Callia in

(1) Quest'interpretazione mi pare la più agevole. È comprovata dallo Scol. Noi interpretiamo come se stesse scritto: τοῖς μὲν- τοῦς- δὲ- secondo una lez. arrecata dal Reg. negli Scolii: pure riconosciamo, che nel testo si deve più probabilmente leggere τῶν μὲν- τῶν δὲ- perchè è maniera più peregrina e da spiegare per via d'un *anacoluto* o d'un mescolamento di due costruzioni. Nel trad. non fa divario: perchè non si ha possibilità di esprimersi in questa seconda guisa in italiano.

carne ed ossa ed ancora il cerchio nei segmenti: si ha infatti, qualcosa in essi di rappreso colla materia: dappoichè si dice equivocamente cerchio al detto in modo assoluto e al singolare per il non esservi nome proprio dei singolari. 1035 B.

Or s'è egli detto il vero sin qui: pure diciamolo ancora più chiaramente ripigliando da capo. Tutte quelle adunque che sono parti della nozione e nelle quali la nozione si partisce, coteste son prime o tutte od alcune. Ora la nozione dell'angolo retto non si divide in quella dell'acuto, ma bensì quella dell'acuto nel retto: chè minore del retto è l'acuto. E similmente si riferiscono il circolo e il semicircolo: chè il semicircolo si definisce col circolo e il dito coll'animale: stante che una cotal parte d'un uomo sia un dito. Di modo che tutte le parti come materia e nelle quali si divide come materia, sono posteriori: e tutte quelle invece che lo sono come della nozione e dell'essenza secondo la nozione, sono anteriori o tutte o alcune. E poichè l'anima degli animali (chè cotesta è essenza dell'animato) (1) è l'essenza secondo nozione e la specie e la quiddità del cotal corpo: almanco ciascuna parte di questo, quando si definisca bene, non si definisce senza l'operazione, la quale non sussisterà senza sensazione: di modo che le parti di essa anima, o tutte od alcune, sono anteriori a tutto insieme l'animale,

(1) La parentesi è variamente posta nell'ed. ant. ed in Bessar. A me pare che il senso s'acconci meglio, ponendola, come io ho fatto: nel che convengono gli Scoliasti.

e così è di ciascun'altro composto. Dove il corpo e le parti sue sono posteriori a cotest'essenza dell'anima, e si partisce in queste come materia non già l'essenza, ma il tutto insieme. Ora queste per un verso sono anteriori al tutto insieme, per un verso no. Stante che non possono neppure essere separate: chè il dito non è dito, in qual s'è modo sia, se non d'un animale; e morto è dito solo di nome. Alcune altre sono ad un tempo, tutte quante le principali, e quella prima in cui la nozione sta o l'essenza, poniamo verbigrazia, un cuore od un cervello: chè non fa punto divario, qual che la sia la simil parte. E l'uomo e il cavallo e gli altri nomi così l'applicano ai singolari: e non ci ha essenza in universale, ma un tutto insieme di coteste nozioni costì e d'una materia come universale: e il singolare è della materia ultima; Socrate così, e così negli altri casi. Si ha adunque parti e della specie (e chiamo specie la quiddità) e del tutto insieme risultante della specie e di essa materia. Se non che parti della nozione sono solamente quelle della specie e la nozione è dell'universale: chè l'essenza di cerchio e cerchio e l'essenza di anima ed anima sono il medesimo. Dove del tutto insieme già concreto come di cotesto cerchio costì uno tra' i singolari, o sensibile o intelligibile (e dico intelligibili ai matematici e sensibili quegli, verbigrazia, di rame o di legno), non si ha di queste definizioni, ma si conoscono mediante intellezione o sensazione. E dipartendosi dall'atto (della percezione), non è chiaro,

1036 A.

se mai sono o non sono, ma sempre si dicono e si conoscono mediante la nozione universa: per sè la materia non è conoscibile. E la materia parte è sensibile, parte è intelligibile; sensibile, come rame e legno e tutto ciò che è materia mobile; intelligibile invece quella che esista nei sensibili non in quanto sensibili, come l'entità matematiche. Or dunque come egli sia dell'intiero e della parte e dell'anteriore e posteriore, s'è discorso (1). Però, quando uno dimandi se l'angolo retto e il cerchio e l'animale sieno anteriori, se invece le parti, nelle quali si partiscono e delle quali sono, bisogna farsi incontro alla dimanda, rispondendo, che non senza distinzione. Stantechè, se l'anima è l'animale animato, e ciascuno l'anima di ciascuno (2), e il cerchio è l'essenza del cerchio (3), e l'angolo retto è l'essenza del retto, e la quiddità sua è quella del retto, s'ha a dire che cosa e di che cosa posteriore: cioè dei constitutivi della

---

(1) A me pare che tutta questa dottrina si compendia così: Alcune parti d'una cosa sono essenziali alla nozione d'una cosa, alcune solo alla realità: le prime entrano nella specie, le seconde no. Delle prime certe possono essere materiali; queste stesse non entrano in quanto parte di realità, ma in quanto di nozione: non sono materia, nella quale la nozione si genera, ma come modo d'essere della nozione. Ora di tutte queste parti, quelle che appartengono alla nozione, sono anteriori alla nozione intera: quelle che alla cosa, sono posteriori alla cosa intera, ed alle parti della nozione ed alla nozione intera.

(2) Leggo ἡ coll'ant. trad. e collo Scol. Bess. trad. ἦ, ma non veggo io, che senso se ne possa ritrarre. Su questa sola prima parte del periodo cade la varietà delle opinioni, sulle quali bisogna distinguere.

(3) Questa invece è anche opinione di Aristotele.

nozione, e verbigrazia, di qualche retto — chè l'angol tutto di rame è colla concrezione materiale, e quello ancora chiuso in linee singolari —; ma quello senza materia è bensì posteriore ai constitutivi della nozione, ma però anteriore alle parti contenute nell'angolo singolare. Però senza distinzione non si deve dire. Se poi è diversa l'anima e non è l'anima, ancor così di certe parti s'ha a dire, di certe non s'ha a dire come si è discorso (1).

---

(1) « Si enim idem est anima quod animal vel animatum, aut similiter unumquodque est idem cum forma uniuscuisque, ut circulus idem cum forma circuli, et rectus angulus, idem cum forma recti, dicendum est determinando quid sit posterius, et quo sit posterius, quia secundum hoc partes materiae sunt posteriores his, qua sunt ratione, et sunt etiam posteriores aliquo recto, scilicet communi, sed sunt priores recto singulari. Hic enim rectus qui est aeneus, est cum materia sensibili. Et hic rectus qui est cum lineis singularibus, est cum materia intelligibili. Sed ille rectus qui est sine materia, scilicet communis, erit posterior partibus formae quae sunt in ratione, sed erit prior partibus materiae quae sunt partes singularium. Nec erit secundum hanc opinionem distinguere inter materiam communem et individualem. Sed tamen simpliciter non erit rispondendum, quia erit distinguendum inter partes materiae et partes formae. Si autem alia opinio sit vera, scilicet quod anima sit aliud quod animal, sic erit dicendum, et non dicendum partes esse priores toto, sicut determinatum est prius. Secundum enim hanc opinionem docuit superius distinguere non solum inter materiam et formam, sed inter materiam communem, quae est pars speciei, et inter materiam individualem quae est pars individui » (S. Tommaso, lectio X).

Capo XI.

DELLE PARTI DELLA SPECIE ED ERRORE DEI PITAGOREI E DEI PLATONICI

Si dubita ragionevolmente quali s'abbiano a dire parti della specie e quali no, ma del concreto. Eppure non essendo chiaro di questo, non si ha luogo di definire veruna cosa: chè dell'universale e della specie è la definizione: però, se non sia manifesto quali tra le parti siano come materia e quali no, neppure la nozione della cosa non sarà manifesta. Orbè, tutte quelle che mostrano di sovrapporsi ad altre diverse nella specie, siccome è del cerchio nel rame e nella pietra e nel legno, di coteste tutte pare, gli è patente, che non appartengono di nulla all'essenza del cerchio nè il rame nè la pietra per il loro separarsene. Se non che tutte quelle che non si veggono separate, nulla vieta che stieno ad un'egual condizione di queste: come, se si vedessero di rame tutti i cerchi: chè non apparterrebbe già nientemeno per nulla il rame all'essenza del cerchio, ma riuscirebbe però malagevole di astrarlo col pensiero. Per mo' d'esempio, la specie dell'uomo appare sempre in carni ed ossa e cosiffatte parti: orbè sono forse queste parti della specie e della nozione o no, ma materia? Pure, per il non generarsi sopra al-

1036 B.

tre cose, noi siamo incapaci di separarla. Ma poichè questo par che si possa, ed è ascoso quando, alcuni vengono già in dubbio e del cerchio e del triangolo, come che non appartenga loro di finirsi con linee e col continuo, e quelle e questo si dicono appunto come carni ed ossa dell'uomo, e rame, e pietra della statua: e riducono ogni cosa a numeri, e la nozione della linea dicono esser quella del due. E di quegli che dicono le idee, alcuni fanno la diade la linea per sè, altri la specie della linea: stante che di alcune cose sieno il medesimo la specie e ciò di cui è specie, come a dir diade e la specie della diade: della linea non è così. Or ne risulta e che una specie ci sia di molte cose, di cui par diversa la specie, il che risultava anche ai Pitagorei: e si può ancor fare una medesima specie di tutte e le altre disdirle per ispecie, tutto chè a questo patto tutte le cose saranno una. Che dunque abbiano qualche dubbiezza le dottrine delle definizioni e per qual cosa, s'è detto. Per il che il ridur così ogni cosa e tor via la materia, è fatica persa: chè certe cose forse sono codesto in codesto, o cotesto costì naturate a cotesto modo costì. E la parabola dell'animale che usava dire Socrate juniore (1), non istà bene: stan-

(1) Ascl. dice che sia il Socrate del « Politico » di Platone: ed A. A. che sia o più probabilmente il Socrate messo più volte a discorrere da Platone nel Socrate vecchio o Platone stesso che si chiami così come discepolo di Socrate. Quest'ultima è l'opinione di S. Tommaso. A me paiono probabili tutte, tanto più che si può ancor dire che il Socrate juniore dei dialoghi sia appunto Platone. Mi par però certo, che le parabole qual sieno, non le sappiamo: nè da Platone si può trarre.

te che ci fuorvii dal vero, e fa riputare, come possibile, che l'uomo sia senza le parti, allo stesso modo che il cerchio senza il rame. Or non è simile: chè l'animale è qualcosa sensibile, e non si può definire senza movimento, però non senza le parti naturate ad un modo. Chè la mano non è in ogni forma parte dell'uomo, ma ove sia potente di compiere l'operazione: di conseguenza, ove sia animata: non animata, invece, non è parte. E nell'entità matematiche, perchè non sono parti le nozioni delle nozioni? Come del circolo i semicircoli: chè non sono già sensibili questi. O non fa questo divario? chè ci potrà esser materia anche di non sensibilità: e ci ha anzi materia d'ogni cosa che non sia una quiddità ed una specie pura di per sè, ma come qualcosa determinata. Adunque non saranno del cerchio in universale, ma saranno bensì parti i semicircoli dei circoli singolari, come si è detto avanti: chè la materia parte è sensibile, parte intelligibile. Ed è ancor manifesto, che l'anima è l'essenza prima, il corpo come la materia: e l'uomo ciò che è di ambedue, come universale: Socrate e Corisco, sono duplici ciascuno, (1) se anche l'anima vi si considera da sè: stante che l'anima alcuni la pigliano come anima, alcuni come il tutto insieme: se poi sono semplice-

1037 A.

(1) Questo luogo è difficile. L'ant. trad. aggiungeva *ut singulariter* dopo Corisco: e cominciava un nuovo periodo. Su questa trad. calza la sua interpretazione S. Tommaso. Se non che non pare che questa trad. avesse fondamento di codici: almeno non appare nè dalla lez. Bekker, nè dagli Scoliasti.

mente una tale anima con un tal corpo, sempre, siccome è l'universale, così ancora il singolare. E se ci sia oltre alla materia di simili essenze un'altra, e bisogna cercare un'altra essenza di essa, come numeri o qualcos'altro simile, si deve considerare nel seguito. Chè in grazia appunto di codesto ci sforziamo di determinare ancora intorno alle essenze sensibili, benchè a un modo è opera della scienza naturale e della filosofia seconda la contemplazione delle essenze sensibili: chè non solamente della materia bisogna che conosca il naturale, ma ancora dell'essenza secondo la nozione e più. E come nelle definizioni siano parti i costitutivi della nozione e perchè la definizione sia una nozione unica (chè unico, senza dubbio, è l'obbietto, ma come egli, avendo di certo parti, è uno?), si deve considerare nel seguito.

Che adunque sia la quiddità e come stia di per sè, s'è detto in univesale di tutte, e perchè la nozione della quiddità di certe cose abbia le parti del definito, e di certe altre no, e che, nella nozione dell'essenza quelle che vi sono parti in qualità di materia, non vi s'includeranno. Stante che non sieno parti appunto di quella essenza, ma di essa completa: ora di questa a un modo ci è nozione o non ci è. Chè insieme colla materia non c'è (stante che sia indeterminata), ma sotto il rispetto dell'essenza prima ci è, come è nozione dell'uomo quella dell'anima. Che l'essenza è la specie inerente, il conserto della quale e della materia si chiama ancora

essenza. Per mo' d'esempio, la cavità: di questa e del naso vien fuori il naso camuso e la camusità: chè in queste espressioni si dirà il naso due volte. E nell'essenza concreta, come in naso camuso o Callia, staravvi entro ancora la materia. E che la quiddità di ciascuna cosa sia in alcune tutt'uno con essa, come nelle prime essenze: curvità, per mo' d'esempio, ed essenza di curvità, ove sia prima (1). E chiamo prima quella, che non si dice essere altro in altro ed in un subietto, come materia. Quante insieme sono come materia o come prese insieme colla materia, non sono il medesimo, nè tutt'uno neppure per accidente, come l'è Socrate e il musicale: chè questi sono i medesimi solo per accidente (2).

1037 B

---

(1) « Quod quidem dixit, quia etiam curvitas videtur esse forma in materia, licet non in materia sensibili, sed intelligibili, quae est ipsum continuum » (S. Thom., Lectio XI). Questa interpretazione si appoggia sopra una non ben certa del passo che segue. Potrebbe essere che Aristotele esprimesse questo dubbio, per non avere ancora ben fermata e decisa la natura delle forme pure.

(2) Qui S. Tommaso propone una bellissima interpretazione, la quale, per isventura, non trova sufficiente appoggio nel testo.

« Attendendum est quod ab hac sententia quam posuerat, scilicet, quod *quodquid est* idem cum uno quoque cuius est, duo hic excipit, scilicet illa quae dicuntur per accidens et substantias materiales, cum superius non exceperit nisi illa quae dicuntur per accidens » (San Thom., Lectio XI). Ora perchè si potesse intendere così, nel testo dovrebbe almen leggersi: οὐδὲ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν. Gli Scoliasti interpretarono come se non vedessero nè leggessero nè l'οὐδὲ nè l'οὐ. Ora questa interpretazione dà un senso conforme a quello che Aristotele dice più su e più volte, ma punto a quello che dice qui. Dove insomma dice, che le quiddità non sono tutt'uno neppure per accidente colle cose di cui sono quiddità, quando queste cose sieno materiali: dove sono affatto uno, quando le cose son pure e pensate in sè. Or quella distinzione non si riscontra più su: anzi è negata.

CAPO XII.

DELL'UNITÀ DELLE NOZIONI NELLA DEFINIZIONE

Ora diciamo innanzi altro, tutto quanto negli *Analitici* non s'è detto della definizione: chè il dubbio proposto in quegli va a proposito dei ragionamenti intorno all'essenza. E dico codesto dubbio, perchè mai diciamo che sia uno ciò la cui nozione teniam che sia definizione, come l'è animal bipede dell'uomo: poniam che questa ne sia la nozione: perchè codesto sarà uno e non più, animale e bipede? Chè quanto all'uomo ed al bianco son più, quando non inerisca l'uno nell'altro, ed uno invece quando inerisca e patisca qualcosa il subietto uomo: chè allora diventano uno e ci è l'uom bianco. Or, nel caso nostro, non partecipa l'uno dell'altro: chè non pare che il genere partecipi delle differenze: a questo patto, il medesimo parteciperebbe insieme dei contrarii; chè le differenze, mediante le quali il genere si differenzia, sono contrarie. E se ne partecipa vale

---

Come si concilia? Così: che più su parla delle quiddità ontologicamente; e qui logicamente, in quanto obbietti di definizione. Ora, invero, la difinizione della nozione non ha a far nulla coll'essenza materiata; dove che è tutt'uno coll'essenza pura, ch'è la nozione stessa.

lo stesso ragionamento, quando pure le differenze son molte: come fornito di piedi, bipede, senz'ali: or perchè coteste sono uno e non più? Non certo perchè gli stieno entro: chè a questo modo, di tutte si farebbe una cosa. E bisogna di certo, che una sieno quelle tante che s'includono nella definizione: chè la definizione è nozione unica e di essenza, di guisa che bisogna che le sia nozione di qualcosa di uno: stante che appunto l'essenza, come sogliam dire, significa un'unica cosa ed una certa e determinata. E bisogna considerare da prima delle definizioni per divisioni. Perchè non ci ha niente altro nella definizione, se non quel che si chiama il primo genere, e le differenze (1): gli altri generi sono il primo, con insieme le differenze raccolte: per mo' d'esempio, il primo è animale: il contiguo animal bipede, e poi animal bipede senza ali: e similmente, ove si dicesse per via di più termini. E in genere non ho punto divario a dirsi per molti o per pochi, di guisa che neppure per pochi o per due: e dei due l'uno è differenza, l'altro genere; verbigrazia animal bipede: l'animale è genere: differenza è l'altro. Or se il genere non è assolutamente fuori delle specie appunto del genere, o s'egli è bensì, ma è come materia (chè la voce è genere e materia, e le differenze fanno di queste le specie e gli elementi), vien manifesto che la definizione è la nozione ritratta dalle differenze. Se

1038 A.

---

(1) Qui lo Scol. legge διαφορά e ne dà un'acuta interpretazione. Pure il eorso del ragionamento esige il plurale.

non che egli bisogna pure dividere di certo la differenza della differenza, come differenza è dell'animale il sorreggersi su' piedi: e da capo, d'un animale che si sorregge sui piedi, bisogna scorgere la differenza, sotto il rispetto appunto del sorreggersi così. Di guisa che non s'ha da dire che l'animale sorretto su' piedi, è o alato o non alato, quanto si voglia dir bene; e non si farà così. Se non che il non potere altrimenti: ma invece, che esso sia o a piedi fessi o non fessi: chè coteste sono differenze del piede: stante che la fessura del piede sia una condizione del piede. E così si vuol sempre avanzare, insino a che si giunge a termini non differenziabili. E allora saranno le specie di piede quante le differenze, e gli animali reggentisi su piedi pari alle differenze. Or se codesto è così, vien manifesto, che la differenza ultima sarà l'essenza della cosa e la definizione, poichè non abbisogna di dire più volte il medesimo nei termini: chè è fiato sprecato. E codesto, di certo, accadrebbe: chè quando uno dica, animale reggentesi su piedi bipede, non ha poi detto nient'altro se non che animale fornito di piedi, fornito di due piedi: e dove divida cotesto colla propria divisione, il dirà ancora più volte, e tante quante le differenze. Or dove si sia una differenza della differenza, codest'ultima sarà la specie e l'essenza; se invece si divida per accidente, come se uno distingua nell'animale reggentesi sui piedi, il bianco ed il nero, tante sarannovi differenze, quante siano le partizioni. Di guisa ch'egli

è manifesto, che la definizione è una nozione ritratta dalle differenze, e tra queste dall'ultima, a dirla giusta. E riescirebbe chiaro, se uno trasponesse cosiffatte definizioni, come questa dell'uomo, dicendogli un animale bipede reggentesi sui piedi: chè questo *su' piedi* è sprecato, quando s'è detto bipede. E non ci ha posizione nell'essenza: chè come vi si dovrebbe intendere il dopo ed il prima? Or bè, intorno alla definizione per divisioni basti, dettone questo tanto, della lor condizione e qualità (1).

---

(1) Questa dottrina della specie e dei generi è molto vera e si concorda al fondo con quella del R. [Rosmini].

Reco alcuni luoghi di S. Tommaso: « Genus non est praeter ea quae sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo, nec bos, nec aliquid aliud huiusmodi. Aut si inveniatur aliquid quod est genus praeter species, sic acceptum ut est praeter species, non accipitur ut genus, sed ut materia... Sciendum est autem quod, licet idem secundum nomen possit esse genus et materia, non tamen idem eodem modo acceptum. Materia enim est pars integralis rei. et ideo de re praedicari non potest: non enim potest dici quod homo sit caro et os. Genus autem praedicatur de specie: unde oportet quod significet aliquid totum... Ex hoc enim animal quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum quae sunt differentiae, non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt forma generis cum determinatione... Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere impliciter contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato. Per quod etiam solvitur ratio superius inducta, quia nihil prohibet idem genus in se continere diversas differentias, sicut indeterminatum continet in se diversa determinata » (Lectio XII).

R. [Rosmini] m'ha detto che egli tiene per ispecie tutte quelle idee, che hanno riscontro e base nel sentimento e che ce n'ha tre principali ed astratte, la materia bruta, l'animalità, la razionalità; sotto alle quali stanno altre infinite specie piene, che non si divariano se non negli accidenti e nell'ordine degli accidenti, ritenendo la... essenza astratta. Ora astraendo di tali accidenti, non s'hanno mai altro che specie: dove astraendo da qualche elemento proprio e costitutivo ed essenziale della specie astratta si hanno dei generi.

Capo XIII.

NESSUN UNIVERSALE È ESSENZA. CRITICA DELL'UNIVERSALE PLATONICO

1038 B. E poichè la considerazione è dell' essenza, ritorniamoci su da capo. E' si dice essenza essere come il subietto, e la quiddità e il lor composto e l'universale. (1) Or di due si è discorso: stante che e della quiddità si sia parlato e del subietto che soggiaccia in due modi o sendo un checchè determinato, siccome l'animale agli accidenti o come la materia all'atto. Or pare a certuni che ancor l'universale sia soprattutto causa, e che sia principio l'universale: però facciamo rassegna anche di lui. Chè mostra di essere impossibile, che qual s'è l'uno dei nomati universali sia essenza. Stante che prima essenza sia la propria a ciascheduna cosa, la quale non istia in

---

(1) « Haec autem divisio substantiae hic posita in idem redit cum divisione posita in principio huius Septimi, licet videatur esse diversa. Ibi enim posuit quatuor, scilicet subiectum, quodquideratesse, et universale, et genus, et subiectum divisit in tria, scilicet in materiam et formam et compositum. Et, quia iam manifestum est quod quodquideratesse se tenet ex parte formae, ponit quodquideratesse loco formae. Item quia genus commune eadem ratione ponitur substantia qua et universale, ut ostendetur, concludit utrumque sub uno modo, et sic remanent tantum quatuor modi, qui hic ponuntur » (S. Thom., Lectio XIII).

altro; or l'universale è comune: chè quello si dice universale che è naturato a stare in più cose. Or di che sarà egli essenza codesto? o di tutte o di nessuna. E di tutte non può: e se sarà di una, anche le altre saranno quest'una: chè le cose, di cui l'una è l'essenza anco la quiddità è una, ed una sono esse stesse. Di più essenza si dice, quel che non si predichi di un subietto; dove l'universale di qualche subietto si predica sempre. Ma forse così non può egli esserlo come la quiddità, ma può sibbene in questa inesistere, come l' animale nell' uomo e nel cavallo. Orbe', a questo patto, gli è chiaro che una nozione di lui ci dev' essere. E non fa punto divario, s'ella non sia nozione di tutto ciò che si contiene nell'essenza: chè nullameno per questo sarà egli essenza di qualcosa, come l'uomo l'è dell'uomo nel quale inerisce. Di guisa che risulterà da capo il medesimo: stante che ci sarà un'essenza essenza di quello: l'animale, voglio dire, di ciò in cui sta come proprio (1). Di più gli è impossibile ed assurdo che il *codesto costì* e l'essenza, ove risultino da certi principii, non risultino da essenze, nè dal *codesto costì*, ma da un quale: stante che ci sarà la non essenza e il quale anteriormente all'essenza e al *codesto costì*. Che è impossibile: chè nè nella nozione nè nel tempo nè nella generazione possono le passioni essere anteriori all'essenza: stan-

(1) Qui mi diparto dalla interpretazione di S. Tommaso, che pare però di seguire più da vicino la ragione del testo; e dal senso che gli dà Alessandro.

te che sarebbero separabili. — Di più nell'essenza Socrate staravvi un'altra essenza, di guisa che sarà essenza per due capi. E in genere si conclude, s'egli è essenza l'uomo e quanto altro si dice così, che veruno dei costitutivi della nozione non sia essenza di nulla, nè esista in disparte da quelli, nè in altro; voglio dire verbigrazia, che non ci sia un animale fuori dei singoli, nè altra parte nessuna chiusa nelle nozioni. E a chi considera dietro queste ragioni vien manifesto che nissuno degli esistenti in universale sia una essenza e che veruno dei predicati in
1039 A. comune sia una certa cosa, ma una cotale. E se no, se ne cavano altri assurdi, tra cui quello del terzo uomo. E di più è manifesto ancora a questo modo. Ch'egli è impossibile che un'essenza risulti di essenze che v'esistano entro come in atto: chè due così in atto non sarebbero giammai cosa in atto; ma ove fossero sibbene due in potenza, saranno una: come la linea doppia è di due metà di certo, in potenza: chè l'atto separa (1). Di forma che se l'essenza è una, non sarà da essenze inesistenti; e in questa maniera, ciò (2) che dice Democrito, sta bene. Chè egli dice essere impossibile, che di due si generi uno o di uno due: stante che le grandezze prime, gli atomi, egli le fa le essenze. Ed è dunque manifesto, che sarà un simil caso pel numero, ove il numero sia una composizione di monadi, come si dice da taluni:

(1) [Vedi *Proposte* (P)].
(2) Leggo ὃ col cod. T.

chè non è una la diade o la monade non è in essa in atto. Ed ha un dubbio questa conclusione. Chè se nè degli universali è possibile che risulti nissuna essenza, per il significar essi una cotale e non una certa e determinata cosa: e nè può essere nissuna composta da essenze in atto, dovrebbe ciascun'essenza essere incomposita: di guisa che neppure vi potrebb'essere nozione di nessun'essenza. Ma pure a tutti di certo pare e si è detto da un gran pezzo che o solo dell'essenza ci sia definizione o principalmente; ed ora neppure di questa. Adunque non ci sarà definizione di nulla, o ci sarà sì ad un modo, e ad un altro modo no. Si farà chiaro, ciò che si dice, dal seguito maggiormente.

Capo XIV.

LA QUESTIONE DELLE IDEE

È manifesto, dietro queste stesse ragioni, ciò che incoglie anco a coloro che dicono l'idee essere essenze e separabili, ed insieme formano le specie del genere e delle differenze. Chè, se sono le specie, e l'animale è nell'uomo e nel cavallo, ovvero sono tut.t'uno e il medesimo di numero o altro. Chè nella no.zione è chiaro che sono uno: stante che chi l'enunzia, sporrà di certo la stessa nozione nell'uno e nell'altro. Ora s'egli vi è un uomo di per sè, che è una

certa cosa e separata, è necessario che anco i suoi constitutivi, come l'animale e il bipede, significhino una cosa certa e sieno separabili ed essenza: si dica ancora lo stesso per l'animale. Or dunque, se egli è il medesimo e tutt'uno nel cavallo e nell'uomo, come te con te stesso, in che modo sarà egli uno, ciò che è uno in esseri dispaiati e segregati, e perchè codesto *animale* non sarà ancora in disparte da sè? (1). Di poichè parteciperà del bipede e del moltipede, ne vien fuori un'impossibilità: che aderiranno insieme i contrarii ad uno identico e specificato ente. E se no, che maniera è egli quando uno dice l'animale essere bipede o fornito di piedi? forse si son commessi o appiccicati o mescolati? Tutti assurdi. Pogniamo all'incontro che l'universale sia altro in ciascuna cosa. Adunque saranno infinite, per così dire, quelle di cui sarà essenza l'animale: chè l'uomo non è dell'animale per accidente. Di più, l'animale stesso sarà molti: chè essenza è l'animale in ciascheduno. Stante che non si dica per rispetto ad altro. E se si dice, allora l'uomo sarà da codest'altro e codest'altro sarà il suo genere. Di più, sarà idea ogni cosa da cui l'uomo è. Di conseguenza, non vi sarà che essa sia essenza e sostanza, perchè è impossibile: e però lo stesso animale per sè sarà cia-

1039 B.

---

(1) Vuol dire, che ogni parte dell'uomo sarà idea ed essenza ad un tempo: dove i Platonici dicevano, che le specie sole erano essenza, i generi no. Or se il genere è diverso in ciascuna cosa, bisogna che non pure sia essenza, ma tutta l'essenza ancora di essa. Vedi S. Tommaso.

scuna delle parti contenuta negli animali. Di più donde ciascuna di queste parti e come sia da esse l'animale? E come è egli possibile l'animale, che è essenza, e inoltre che stia codesto medesimo fuori dell'animale per sè? Di più, rispetto ai sensibili, si riesce a tali conclusioni e più assurde ancora. E s'egli è impossibile che stia così, è manifesto che non v'ha specie di sensibili in quel modo che alcuni affermano.

Capo XV.

DEI SENSIBILI PARTICOLARI NON C'È DEFINIZIONE, NÉ DELL'IDEA

E poichè è in un senso essenza il concreto e in altro la nozione, (vo' dire, che quell' essenza a quel modo è la nozione pigliata insieme colla materia, e nell' altro è la nozione puramente). di tutte quelle che si dicono a quel modo, ha luogo la corruzione. Appunto perchè anche generazione: dove l' essenza della nozione non è in guisa che si corrompa: chè non se n' ha tampoco generazione (stante che non si generi l'essenza di casa, ma di cotesta casa costì). Ma i concetti senza generazione e corruzione sono e non sono: chè si è dimostrato come nissuno cotesti genera nè faccia.

E per codesto dell'essenze sensibili singolari non vi ha definizione nè dimostrazione, perchè hanno materia, la cui natura è cosiffatta, che può e essere e non essere: per lo che questi i singolari sono corruttibili tutti quanti. Or se la dimostrazione è dei necessarii e la definizione scienziale, siccome la scienza non può talora essere scienza, talora ignoranza, (anzi questo sapere è solo opinione, per cui non c'è nè dimostrazione nè definizione, ma si ha solo opinione di ciò che può stare altrimenti), è chiaro, che, di tai singolari non vi potrebb' essere nè definizione nè dimostrazione. Chè restano ascosi: corrotti a chi ha scienza, quando dalla sensazione si diparte ed ancor conservate le nozioni nell'anima, non ci sarà più dei singoli stessi nè definizione nè dimostrazione. Per il che, di codesti intesi al definire, bisogna, che quando uno definisca qualcuno dei singolari, badi, che gli si può tor via sempre: stante che non si possa definire. E neppure di certo, si può definire nessuna idea: chè l'idea, come dicono, è del novero dei singolari e separabile. Ed è accessorio, che la definizione sia di vocaboli: e il vocabolo non lo farà chi definisce: chè sarebbe incognito. Ora quegli già applicati sono comuni a tutti. È adunque necessario, che si riscontrino codesti ancora in altro: per mo' d'esempio, se uno definisse te, dirà, un animal macilento o bianco o qualcos'altro, che si riscontra ancora in altro. E se alcun dicesse, che a parte, a parte, si riscontrino tutti in più, ma insieme in solo costui, si dovrebbe rispon-

1040 A.

dere, in prima, che, per lo meno, in due; verbigrazia, « animal bipede » nell'animale e nel bipede. E codesto negli obbietti eterni è insin necessario che sia (1), sendo essi anteriori, e parti del composto. Anzi ancor separabili, se lo « uomo » è separabile: chè o nessuno o amendue. Or se nessuno, non sarà il genere fuori della specie: e se sarà, anche la differenza. E di poi perchè anteriori nell'essere: loro, infatti, non sono tolti via per reciprocanza (2). E di poi, se ci ha idee d'idee (chè le idee dalle quali altre, sono più incomposite), di più ancora dovranno predicarsi quelle da cui l'idea sia, come l'animale e il bipede. Altrimenti, come si dovrà conoscere? che ci sarà un'idea, cui fosse impossibile di più che di uno (3). Or non pare; anzi pare che sia ogni idea partecipabile. Come adunque si è detto, non ci si accorge, che negli obbietti eterni è impossibile di definire: soprattutto quegli, che sono unici, come sole e luna. Chè non solamente peccano per l'aggiungere tai note, le quali tolte il sole sarà ancora, come l'andar intorno alla terra o il nascondersi di notte. Chè se stia fermo o apparisca, non sarà più sole: invece assurdo, se nol fosse: chè

---

(1) Qui la trad. antica divideva, cominciando con un punto da capo. L'interpr. di S. Tommaso si conformava a questa punteggiatura. Noi seguiamo Bekk.; che è appoggiato dallo Scol.

(2) Vuol dire, che senza il concetto dell'uomo resta ancora il concetto dell'animale, del bipede: l'inversa non è vera.

(3) Il senso è chiaro: S. Tommaso segue ancora qui una punteggiatura guasta, e s'implica molto. Noi seguiamo Bekk. appoggiato dallo Scol.

il sole significa una certa essenza. E di più tai note, che possono riscontrarsi in altro, di guisa, che se un altro si generasse cosiffatto, è chiaro che sarà sole. Adunque la definizione era comune: dove il sole era del novero dei singolari, come Cleone o Socrate. E poi, perchè nessuno di loro non mette fuori una definizione dell'idea? Provandovisi, si farebbe manifesto, che il presente discorso è il vero (1).

1040 B.

Capo XVI.

TORTO E RAGIONE DEI PLATONICI. CONCLUSIONE SULLA DOTTRINA PLATONICA DELL' ESSENZA.

Ed è patente, che di queste che pure paiono essenze, le moltissime sono potenze: tra l'altre, le parti degli animali: chè veruna di loro è separata: e quando sieno separate, allora sono tutti enti come materia e poi e terra e fuoco e aere: chè nissuna di loro è una, ma cose grezze, prima che vengano fuse e che di loro si faccia tutt'uno. Ed altri potrebbe soprattutto riputare le parti degli animali e

(1) Con tutto questo dimostra che deî singolari non si ha definizione nè se sensibili nè se *idee*: e che però le *idee* non sono di nessun uso al definire, abbisognando esse stesse di definizione e non essendone capaci.

dell'anima approssimarsi ad essere l'uno e l'altro, sendo e in atto e in potenza, per avere i principii del movimento da altro nelle giunture: per il che alcuni animali, divisi, vivono. Ma, non però di meno saranno tutte in potenza, quando ci sia un uno e continuo per natura, e non per violenza o ancora per appiccicamento: chè così è mancamento (1). Or poichè l'uno si dice come appunto l'ente, e l'essenza dell' uno è una, e le cose di cui è una l' essenza, sono uno di numero, vien manifesto come nè l'uno nè l'ente può essere essenza delle cose, come nè l'essenza di elemento o di principio (2); anzi investighiamo che è mai egli il principio affine di ridurle a cosa più cognita. Pure, tra questi, è più essenza l'ente o l'uno che e il principio e l'elemento e la causa; se non che neppur'essi ancora. Di più l'uno in più parti insieme non potrebb'essere, dove il comune si riscontra in più: di guisa ch' egli è chiaro, che nissuno degli universali esiste a parte fuori dei singolari: e quegli, che dicono essere le specie, per un lato dicono giusto separandole, quando pur sono essenze, per un altro non giusto, perchè dicono specie l'unità sovrastante a' molti. E la cagione è, che non sanno render conto di quel che sieno le simili essenze, le incorruttibili, fuori delle singolari e delle sensibili. Però le fanno le stesse di specie colle corruttibili (di queste, in fatti,

(1) Vedi Asclepio.
(2) [Vedi *Proposte* (Q)].

abbiamo notizia), un uomo per sè, e un cavallo per
1041 A. sè, aggiungendo ne' sensibili la voce per sè. Tuttochè ancora che non avessimo veduti gli astri, non però nulla meno ci sarebbero, m'avviso, essenze eterne, fuori di quelle che noi conoscessimo: di guisa che ancor'ora, ancora che non sapessimo ch'enti sieno, ma pure che di certo se n'abbia, è forse necessario. Or adunque, che nè veruno dei chiamati universali sia essenza, e nè veruna essenza sia di essenze, è chiarito.

Capo XVII.

LA FORMA È PRINCIPIO E CAUSA PRIMA DEL COMPOSTO

Pure, diciam su facendoci come da un altro principio, quale si debba dire e quale sia l'essenza: chè forse dietro questo si chiarirà ancora quell'essenza che è segregata dall'essenze sensibili. Or poichè l'essenza è un principio ed una causa, bisogna muovere di costì. Il *perchè* si cerca sempre così: perchè altro, vo' dire, stia in altro. Chè il cercare perchè l'uomo musico è uom musico, codesto o torna a cercare perchè l'uom musico è, o altro. Orbe', il cercare perchè la cosa è dessa, è un nulla. Chè bisogna, che il *che* e l'essere sieno già chiari d'avanzo;

vo' dire come: che la luna manca. La cosa è dessa perchè è dessa, gli è una ragione e causa unica per tutte, perchè l'uomo è uomo, o il musico musico: eccettochè se alcuno dica, perchè ciascuna cosa è indivisibile rispetto a sè: e cotesto era appunto l'essere una. Se non che codesto è comune per tutte e compendioso. E potrebbe uno cercare, perchè l'uomo sia questo tale animale? Ove codesto è chiaro, ch'egli non cerca perchè quegli ch'è uomo è uomo. Cerca adunque, il conseguente, perchè e che sia di qualcosa? Che adunque sia, bisogna essere chiaro; chè se non così, cerca un non nulla.

Per mo' d'esempio, perchè tuona? Perchè si fa strepito nelle nubi; — appunto, così ciò che si cerca è altro di altro. E perchè coteste cose costì, mattoni, verbigrazia, e pietre, sono una casa? Or quivi è manifesto, che cerca la causa che è la quiddità, a dirla logicamente (1). Che in certe cose è la causa per cui, come forse in una casa o in un letto, in certe il che abbia mosso primo: chè questo ancora è causa. Se non che la causa di quest'ultima sorte si cerca per il generarsi e per il corrompersi: dove l'altra anche per l'essere. E non si scorge soprattutto l'ob-

(1) S. Tommaso annota: « Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei. Unde quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quodquidest, sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma, sive sit extrinsecum, ut agens vel finis. Sed philosophus, qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint existrinseca non comprehendit sub quod quid erat esse. Unde si dicamus domus est aliquid prohibens a frigore et caumate, logice loquendo, significatur quodquideratesse, non autem secundum considerationem philosophi » (Lectio XVII).

1041 B. bietto della ricerca in quelle cose che non si dicono rispetto ad altro: si cerca per mo' d'esempio, perchè c'è l'uomo; stante che si parli con assolutezza, e non si definisca, che questo o codesto (1). Se non che bisogna cercare distinguendo: altrimenti, si accomuna il non cercar nulla nel cercare qualcosa. Or poichè bisogna sapere e verificarsi che sia, gli è chiaro, che della materia si cerca perchè la è (2): verbigrazia, una casa è *cotesta cosa costì*, (3) perchè? Vuol dire perchè coteste cose sono quello (4) che era essenza di casa (5). E perchè uomo costui o ciò che ha codesto corpo costì, di guisa che si cerca la causa della materia: che è la specie, per la quale è checchè sia: e questo è l'essenza. Adunque è manifesto, che, per i semplici, non se n'ha ricerca nè ammaestramento, ed è diversa la guisa del ricercare di simili nature. E poichè il composto da checchessia è di tal guisa che sia uno il tutto, se non che non come un mucchietto, ma come una sillaba: e la sillaba non è la lettera, nè il *Ba* è il medesimo del *b* e dell'*a*, nè la carne è fuoco e terra: stante che dissolute le une, la carne vo' dire e la sillaba, non sono più, dove le lettere sono e il fuoco e la terra. È adunque qualcosa la sillaba, non solamente le sue lettere, vocale, e consonante, ma qualcos'altro: e la carne non è sola-

(1) [Vedi *Proposte* (R)].
(2) Non s'aggiunge ταδὶ contro il Bonitz.
(3) Scancello coll'A[b] ταδὶ.
(4) Leggo τοδὶ.
(5) Vedi lo Scol. Questo inciso manca nella trad. ant. e nell'interpretazione di S. Tommaso.

mente fuoco e terra o il caldo e il freddo, ma qualcos'altro ancora. Or s'egli fosse necessario, che anche codest'altro sia elemento o da elementi, se elemento torna da capo lo stesso discorso, stante che da lui e dal fuoco e dalla terra sarà la carne ed ancora d'altro, di guisa che si andrebbe all'infinito: se poi da elementi, gli è chiaro che non da solo uno ma da più o il sarà egli stesso (1), di guisa che da capo sopra di esso diremo lo stesso discorso che sulla carne o sulla sillaba. Parrebbe adunque che quest'altro fosse qualcosa, e *non* (2) elemento e causa di certo dell'essere codesto costì carne, codesto costì sillaba. E similmente delle altre cose. E questo di certo è essenza di ciascuna cosa: chè questo è causa dell'essere. E poichè talune cose non sono essenze delle cose, ma sole tutte quelle, che sono constituite essenze secondo natura e da natura, parrebbe, che appunto la natura sia essenza; la quale è non elemento, ma principio. Elemento è quest' intrinseco ed inesistente in cui checchessia si partisce, come in materia; della sillaba *ba*, per mo' d'esempio, l'*a* e il *b* (3).

---

(1) « Quia si non esset ex pluribus sed ex uno tantum, sequeretur quod esset illud idem elementum totum » (S. Tommaso, Lectio XVII).

(2) Nella trad. ant. mancava il *non*: il che rende malagevole l'interpretazione a S. Tommaso.

(3) Questa pare una glossa.

LIBRO SETTIMO

Proposte di diversa o più chiara traduzione.

(A) ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον·

Diversa traduzione: E questi più sembrano enti perchè c'è qualcosa determinato che è a loro da sostrato.

(B) τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐδὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη.

Diversa traduzione: Stante che nessuno degli altri predicamenti, eccetto la sola sostanza, è separabile (cioè ha senso separatamente dagli altri).

(C) . . . καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν....

Diversa traduzione: e di ciascuna essenza [ammette] principii [diversi], uno per i numeri...

(D) λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα·

Diversa traduzione: Or l'essenza si dice, se non in più, almeno in quattro modi principali.

(E) καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.

Diversa traduzione: Stante che ognun vede sostanza essere anzitutto ciò che può esistere separatamente e determinatamente.

(F) ὁρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ ἐὰν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ· πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ [ταὐτόν], ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται· ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινὸς ᾖ·

Diversa traduzione: Non c'è definizione quando un nome si adopera a significare una cosa invece del concetto; poichè così tutti i discorsi sarebbero definizioni; infatti, si potrebbe adoperare un nome solo invece di un discorso, di guisa che anche l'Iliade sarebbe una definizione. Invece la definizione c'è solo quando sia di un primo.

(G) οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἐὰν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ·

Diversa traduzione: Non è necessario, posto ciò, che ci sia definizione di un oggetto ogni qual volta ci sia discorso intorno ad esso, ma solo se si parla in certo modo.

(H) ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι.

Diversa traduzione: e se altrimenti, perchè non si bada che i discorsi non sono rigorosi.

(I) καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἔνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι;

Diversa traduzione: Ed ora che cosa impedisce che siano reali senz'altro certe essenze, tanto più che si dice essere l'essenza una sostanza?

(L) καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις· τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῷον· καὶ ὑφ' οὗ, ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής· αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

Diversa traduzione: In universale, si dice natura sia ciò da cui una cosa viene, e sia ciò che diviene; perchè ciò che diviene ha una natura, come l'esser pianta o animale; ed anche quel che la fa divenire; ed è la natura detta secondo la specie conforme alla specie sua, salvo che essa è in altro essere; l'uomo, infatti, genera un uomo.

(M) ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦ δε τοιόνδε· καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τόδε τοιόνδε.

Diversa traduzione: « La specie significa che la cosa è di una certa natura o qualità, non è un *questo* nè una cosa determinata; ma chi fa o genera, trae da *questo* un *quale*, sì che, dopo, c'è un *questo quale* » (trad. Carlini).

(N) ὅσα δ' ἀπὸ ταὐτομάτου ὥσπερ ἐκεῖ γίγνεται, ὅσων ἡ ὕλη δύναται καὶ ὑφ' αὑτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ·

Diversa traduzione: « Nello stesso modo, le cose che si generano da sè, immediatamente, son tutte quelle di cui la materia ha tale potenza che da sè stessa si mette in movimento, e muove così come muove il seme » (Carlini).

(O) ἐξ ὧν δ' ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον.

Diversa traduzione: Si deve considerare, invece, le parti come da esse risultante la sostanza.

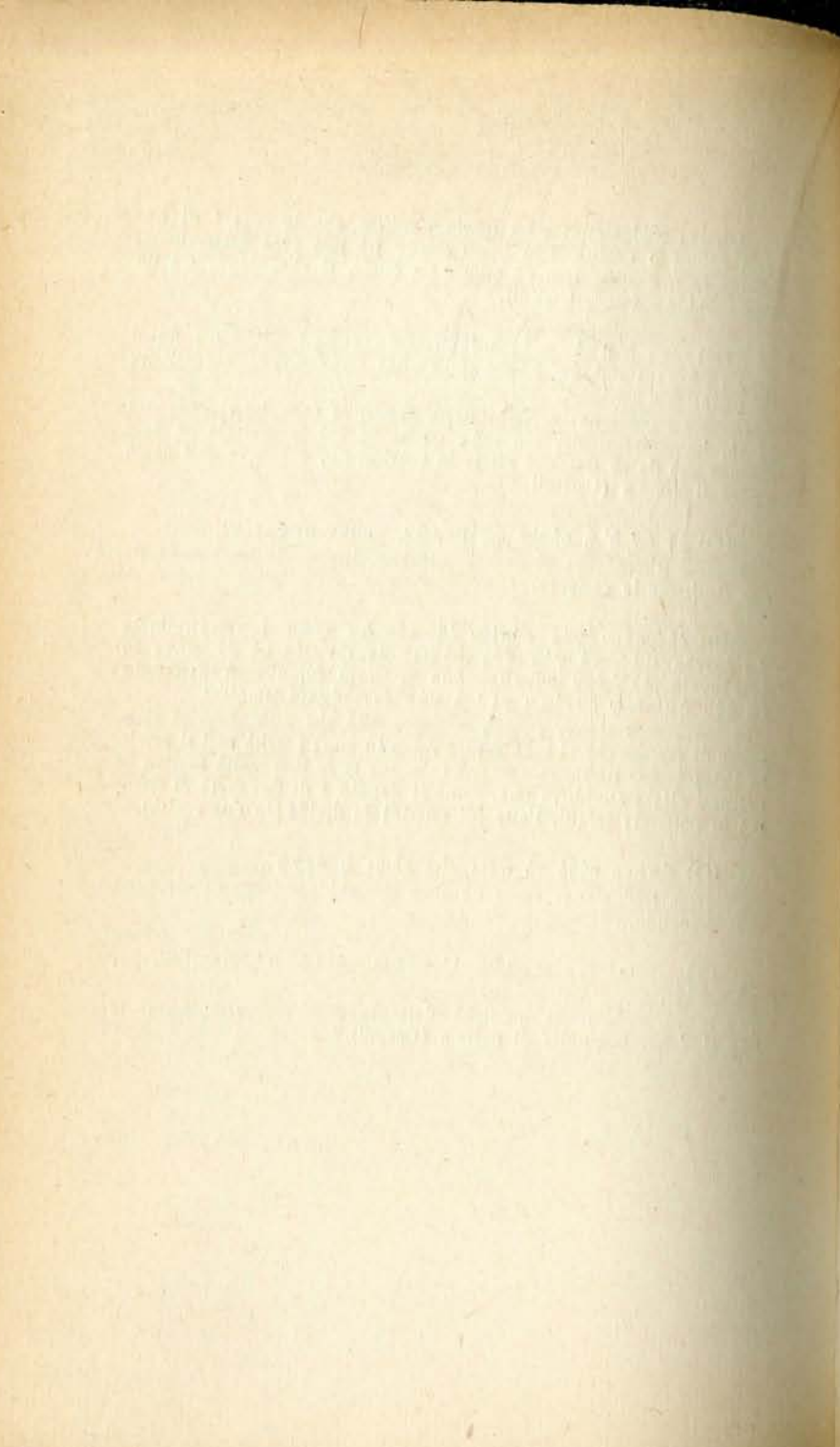
(P) ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐ δέ ποτε ἓν ἐντελεχείᾳ. ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν, οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.

Diversa traduzione: Infatti, è impossibile che un'essenza si componga di essenze che vi sono dentro come in atto; perchè così si avrebbe l'atto di due realtà, non di una sola, ma se le due realtà fossero in potenza, allora sarebbero una, come il doppio è di due metà di certo, ma in potenza; infatti, l'atto [di queste] la divide [in due realtà].

(Q) ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ...

Diversa traduzione: come nè altro che abbia essenza di elemento o di principio...

(R) ... διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι, ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε.

Diversa traduzione: « poichè detta la cosa così semplicemente non si determina nulla di nulla » (Carlini).

LIBRO OTTAVO

SOMMARIO

I. — Riepilogo dei principii precedenti. — La materia rispetto alle quattro specie di mutamento.

II. — Qual'è l'essenza come atto dei sensibili. — Le differenze tra le cose sono più di quanto reputasse Democrito (mescolanza, collegamento, ecc.). Perciò l'essere delle cose si dice in altrettanti modi. — In queste cose, così considerate, si parla d'essenza per analogia. La definizione è data dalle differenze, per la parte formale; per la materiale, dagli ingredienti. Con la riunione delle due parti si ha la definizione del concreto.

III. — In che senso la forma esprime o no la totalità dell'essenza. — Essa non è composizione o mescolanza di elementi, ma « qualcosa » oltre di ciò. — La specie non si genera nè si corrompe e può esistere anche separatamente. C'è definizione del *che è* una cosa? Si discute la dottrina di Antistene e degli antistenei. — La definizione non riguarda la essenza come somma di elementi. — Dottrina di coloro che riducono le essenze a numeri: Discussione e critica. — Conclusione.

IV. — C'è una materia propria di ogni cosa. — Rapporto tra la causa movente e la materia. — Le quattro cause, e specie quella materiale, considerate nelle essenze che si generano e in quelle eterne e in riferimento a fenomeni naturali.

V. — Hanno materia solo le cose che soggiacciono a generazione e a mutamento. — Rapporto tra la materia e i contrarii.

VI. — L'unità del tutto che non è soltanto aggregato: essa è nel rapporto di materia e forma, potenza ed atto. — La quiddità ragione del passaggio dalla potenza all'atto. — Così nella definizione. — Unità e realtà dei predicati dell'essere; così pure della quiddità. — L'ente e l'uno non entrano nella loro definizione. — Inutilmente chi ha separato potenza ed atto tenta di unificarli. — Delle cose che divengono è causa dell'unità quella movente; le cose immateriali posseggono di per sè quell'unità.

CAPO I.

RIEPILOGO DEI PRECEDENTI PRINCIPII

Ei bisogna dalle cose dette conchiudere, e raccogliendone la somma, apporvi un termine. Orbe', s'è detto, che si cerca le cause e i principii e gli elementi delle essenze. E l'essenze, talune sono consentite da tutti, dove di certune alcuni si chiariscono d'un lor proprio modo. E consentite sono le naturali, come a dir, fuoco, terra, acqua, aere, e gli altri corpi semplici, dipoi le piante e le parti loro, e gli animali e le parti degli animali, e in fine il cielo e le parti del cielo (1); certuni poi, singolarmente, dicono essere essenze le specie e l'entità matematiche. E risulta dai ragionamenti che altre essenze sieno la quiddità ed il subietto. Di più in un altro modo che più sia essenza il genere, che non la specie, e l'universale che il singolare. E all'universale e al genere riappiccano ancora le idee: chè sembrano essere essenze secondo la medesima ragione. E poichè la quiddità è essenza e nozione di

1042 A.

(1) Vedi lo Scol.

questa è la definizione, per codesto si è divisato intorno alla definizione ed *al perchè*. E poichè la definizione è nozione e la nozione ha parti, era ancora necessario d'intorno alle parti di vedere, quali parti sieno dell'essenza e quali no: e se tali, ancora della definizione (1). E di più ancora nè l'universale è essenza nè il genere. E d'intorno all'idee e all'entità matematiche si dee considerare nel seguito: chè codeste certuni le dichiarano fuori dell'essenze sensibili. Per ora discorriamo delle essenze consentite: sono dette le sensibili: e le sensibili essenze tutte hanno materia. Ed è essenza il subietto, altrimenti la materia (chiamo materia quella, che non essendo una tal cosa in atto, è una tal cosa in potenza), ed essenza in altra guisa è la nozione e la forma, ciò, in somma, che essendo codesta tale cosa, l'è separabile nella nozione. E per terzo quello che è da questi, di cui solo è generazione e corruzione, ed è assolutamente separabile. Chè dell'essenze secondo nozione alcune sono, alcune no. Che poi sia essenza ancor la materia è manifesto: stante che in tutte le trasmutazioni contrapposte è qualcosa, il subietto, alle trasmutazioni; ciò che nella traslocazione ora è costì, ora di contro altrove, e, nell'aumentare, ciò che ora è tanto, e di poi minore o maggiore, o nell'alterazione quel che ora è sano, ora poi ammalato. E similmente ancora nell' essenza

1042 B.

(1) « Et quia diffinitio est ratio partes habens, necessarium fuit determinare de partibus diffinitionis, quae scilicet sint partes rei diffinitae et quae non... (S. Tommaso, VIII, Lectio I).

quel che ora è in sul generarsi, ora invece in sul corrompersi, ed ora subietto, come una certa tal cosa, ora di rincontro subietto, come in qualità di privazione (1). E seguitano a questa le altre tramutazioni: dove ad una od a due delle altre essa non seguita, chè non è necessario, se qualcosa ha materia locale, che codesta n'abbia ancora e generabile e corruttibile. Ed or qual sia la differenza del generarsì assolutamente e non assolutamente, s'è detto nei libri naturali.

Capo II.

LA SPECIE È L'ESSENZA NELLA SUA ATTUALITÀ

Or poichè l'una essenza si concede come subietto e come materia, e detta e quella in potenza, ci resta a dire qual sia l'essenza come atto dei sensibili. Democrito sembra reputare essere tre le differenze

(1) « Et hoc autem Arist. ratione apparet, quod generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiae primae. Si enim materia prima de se haberet, aliquam formam propriam, per eam esset aliquid actu. Et sic, cum superinduceretur alia forma, non simpliciter materia per eam esset, sed fieret hoc vel illud ens: et sic esset generatio secundum quid et non simpliciter. Unde omnes ponentes primum subiectum esse aliquod corpus, ut aerem et aquam, posuerunt generatione idem esse quod alterationem. Patet autem ex hac ratione qualiter accipiendus sit intellectus materiae primae, quia ita se habet ad omnes formas, et privationes, sicut se habet subiectum alterabile ad qualitates contrarias » (S. Tommaso, Lectio I).

delle cose: il corpo subietto, infatti, essere uno e il medesimo, e che differisca o nella proporzione, che è figura, o nella direzione, che è posizione, o nel collegamento, che è ordine. Se non che le differenze paiono di esser molte; per mo' d'esempio, talune cose si dicono per composizione della materia, come tutte quelle che derivano da contemperamento, verbigrazia, l'idromele, talune per legamento, verbigrazia, un fardello: talune per incollamento, come a dire un libro; taluni per inchiodatura (1), poni, una cassetta: altre per più di queste fatture, altre per posizione, come il limitare e l'architrave; chè codesti differiscono nel modo dell' essere allocati; altre per il tempo: come cena e pranzo; altre per il luogo: come i venti; altre per le qualità dei sensibili, vo' dire, per durezza, e mollezza, e spessezza e rudezza, e aridità e umidità: e talune per alcune di queste, talune per tutte queste, ed in genere altre per eccesso, altre per mancamento. Di guisa che l'è manifesto, che ancora *l'è* si dice in altrettanti modi: stante che sia soglia la soglia, perchè è allogata così, e l'essere suo significa il suo essere allogata così, e l'essere ghiaccio l'essersi addensato così. E l'essere di certe cose sarà ancor definito per via di tutti codesti modi, per essersi, vo' dire, qui mescolato, qua temprato, là ligato e costì addensato, ed ivi servito di altre differenze, siccome la mano o il piede. S'hanno dunque a pigliare i generi del-

(1) In greco dice *colla* e *chiodo*: torna al medesimo ed è più chiaro tradurre come ho fatto.

le differenze, chè desse saranno i principii dell'essere; come i generi del più e del meno o del denso e rado e degli altri modi cosiffatti: chè tutti codesti sono eccesso e mancamento. E se qualcosa si divaria per figura, o levigatezza od asprezza, tutti i divarii torneranno a retto e curvo. E a certe cose l'essere è il mescolarsi e per contrapposto il non essere. Donde si vede, che se l'essenza è causa dell'essere di ciascuna cosa, ch'egli si debba cercare in queste differenze, qual sia la causa dell'essere di ciascuna di queste cose. Non però è essenza nessuna di loro, neppur coniugata ed accoppiata: ma ce n'ha sì bene l' analogo in ciascuna (1). E come nell' essenza il predicato della materia è l'atto stesso, e così è, soprattutto, nelle definizioni (2). Per mo' d'esempio, ov'egli bisognasse definire una soglia, diremo legno o pietra allogata così, e se una casa, mattoni e legna

1043 A.

(1) « In praedictis differentijs est quaerendum, quae sit causa formalis essendi cuiuslibet praedictorum quorum sunt differentiae, si ita est quod substantia formalis vel quodquidest causa cuiuslibet essendi, ut in septimo manifestum fuit. Praedictae etiam differentiae significant formam, et quodquidest praedictarum rerum. Nulla autem differentiarum praedictarum est substantia, neque aliquid substantiae affine, quasi pertinens ad genus substantiae. Sed eadem proportio invenitur in eis, quae est in substantia. Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et forma ita etiam in aliis diffinitionibus. Non enim est intelligendum quod differentia sit forma aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito » (S. Tommaso, Lectio II).

(2) Tralascio l'*altri*, che o si riferisce ad *alcune*, più giù; o come si può vedere in Prot. Plat. ha senso diverso dal comune: e significa solamente *ancora*. Infatti, l'esempio che ci porta è di una essenza che si definisce: quindi l'interpretazione di S. Tommaso non può stare e assai meno quella dello Scoliasta.

poste di questa maniera. (E di più in alcune definizioni ci ha la *causa per cui*). Se invece del ghiaccio, acqua congelata o condensata così: ed il concento è una tal mescolanza di acuto e di grave, ed allo stesso modo d'ogni altra cosa. Si tocca con mano, come l'atto è altro di altra materia e così la nozione: chè di certe cose è la composizione, di certe la mescolanza, di certe qualcos'altra tra le già dette. Per il che, quegli che postisi a definire, dicono la casa essere pietre, mattoni, legna, dicono la casa in potenza: chè tutto cotesto è materia: quegli invece che la definiscono un ricettacolo atto a ricoverare corpi e suppellettili, o ancora aggiungono quals'è altra simil nota, dicono l'atto: coloro, infine, che compongono insieme amendue queste parti, dicono la terza essenza, la risultante della lor congiunzione. Stante che sembra che la nozione mediante la differenza (1) è quella della specie e dell' atto, quella che dagl'ingredienti, piuttosto della materia. E a questa similitudine sono le definizioni di quella sorte, che piacevano ad Archita. Stante che sieno del *tutti e due*. Verbigrazia, che è serenità? quiete in una copia di aere; stante che sia materia l'aere, atto ed essenza la quiete. Che è calma? adeguamento di mare: il subietto come materia è il mare, l'atto e la forma è l'adeguamento. E or vien chiaro dalle cose dette che sia l'essenza sensibile e come: chè l'una è materia, l'altra come forma perchè atto: e la terza la risultante da codeste due.

(1) Questa espressione merita essere notata.

Capo III

LA FORMA

Non si deve poi ignorare, come talora resti nascoso, se il nome indichi l'essenza composta o solo l'atto e la forma: per mo' d'esempio, casa, se sia segno del tutt'insieme, che è ricovero di mattoni e pietre allogate di una tal maniera, o dell'atto e della specie, che è ricovero: e linea se sia una diade in lunghezza o solo diade, ed animale se sia un'anima in un corpo od anima: stante che questa è appunto essenza ed atto d'un corpo: e potrebbe competere animale ad amendue i sensi, non come detto con una nozione, ma come rispetto ad uno (1). Se non che codesto, rapporto a qualcos'altro, farà divario, ma rapporto all'investigazione dell'essenza sensibile, punto del mondo: chè la quiddità inerisce alla specie ed all'atto. Chè anima ed essenza di anima è il medesimo, ove pure non si vorrà dire uomo appunto l'anima: così uomo con essenza di uomo in un senso sarà il medesimo, in un altro no (2). Non pare di certo, a chi ricerchi, che la sillaba risulti dagli elementi e da composizione, nè che la casa sia

1043 B.

(1) È meglio ritenere l'interpretazione dello Scol.

(2) S. Tommaso spiega benissimo questo luogo, tuttochè ne sbagli l'interpretazione letterale.

mattoni e composizione: e codesto a ragione. Chè la composizione o la mescolanza non viene da ciò di cui si fa composizione o mescolanza. E neppur, similmente, verun' altra cosa: verbigrazia, se il limitare c'è per posizione, non viene dal limitare la posizione, ma piuttosto quello da questa. E così neppur l' uomo è l' animale e bipede, ma bisogna ch'egli sia qualcosa, che è oltre a queste, se queste sono materia, e non elemento nè da elemento, ma appunto l'essenza: che si enuncia, astraendo la materia. Or s'egli è questo causa dell'essere, e questo essenza, questo s'avrebbe a chiamare l'essenza (1). Ed è poi necessario che questa o sia eterna o sia corruttibile senza corrompersi e sia generata senza generarsi. E si è dimostrato e chiarito altrove, che nissuno fa nè genera la specie, ma si fa sibbene codesta particolar cosa, e si genera di codesti particolari (2). E se ci sia essenze separabili dei corruttibili, non è punto ancor manifesto, eccetto che egli è chiaro che di certe cose non può, di tutte quelle, cioè, che non possono essere fuori dei singoli, come una casa o un arnese. E forse codeste non sono essenze nè loro, nè verun'altra di quelle che non sieno costituite da natura: chè potrebbe uno voler

---

(1) Ed anche qui sto collo Scol. e mi pare che S. Tommaso colga.

(2) « ... omne quod fit, fit ex materia. Unde hoc particolare cum sit compositum ex materia et forma fit et generatur ex his scilicet principiis materialibus et individuantibus. Supra autem dictum est quod forma non est elementum, neque ex elementis: unde seguitur quod forma non fit neque generatur per se (S. Tommaso, Lectio III).

porre sola la natura per essenza nell'ordine dei corruttibili. Di guisa che quell'obbiezione che gli antistenei e simil gente incolta obbiettavano, vien qui a proposito: che non ci sia, voglio dire, mezzo di definire *il che è* d'una cosa, (stante che la definizione sia un'enunciazione allungata), ma *il quale* essa sia, si possa sibben definire ed insegnare; come a dire, l'argento, che sia, non si può, ma che sia quale stagno, si può. Per questo modo, che ci è un'essenza di cui ci può essere definizione ed enunciazione, vo' dire, la composta, sia sensibile, o che intelligibile: dove di quei primi, dai quali essa è, non si può, quando pur l'enunciazione definitrice debba indicare qualcosa di qualcosa, e debba l'una essere come materia, l'altra come forma (1). Ed è poi manifesto, il perchè, se sono per un verso numeri le essenze, il sieno (2) di questa maniera, e non, secondo alcuni dicono, come collezioni di monadi: stante che la definizione è un numero (chè è divisibile in elementi indivisibili: chè l'enunciazioni non sono infinite), ed il numero è di questa fatta. E siccome il numero toltogli o aggiuntogli qual l'è di quegli elementi de' quali il numero è, non resta più lo stesso numero, ma gli è un altro, quando ancora si sia tolto od aggiunto il meno possibile: ed il numero bisogna che sia qualcosa, mediante cui

1044 A.

(1) Anche qui S. Tommaso sbaglia. Il senso nella nostra trad. è chiaro e conforme allo Scol.

(2) Vedi S. Tommaso e lo Scol.

è uno (1): il che ora non hanno modo di spiegare, con che sia uno, poich'egli è uno: stante che o non è se non come un mucchietto, o, se è, si deve dire che sia che il faccia di molti uno. E la definizione è una: e parimenti neppure codesto non sanno spiegare. E questo invoglia loro a diritto; chè la ragione è la medesima, e l'essenza è una così, e non secondo dicono alcuni, per essere come una monade o un punto, ma bensì un atto e una natura singolare (2). E siccome neppure il numero non ha il più e il meno, così non l'ha neppure l'essenza, secondo la specie, ma, se pure, quella insieme colla materia. Intorno alla generazione adunque e corruzione delle dette essenze, come si possa, e come sia impossibile, ed intorno alla riduzione al numero, basti di averne definito insin qui.

---

(1) « Est enim per se unum numerus, inquantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem, sicut etiam in rebus compositis ex materia et forma, per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur. Et propter hoc loquentes de unitate numeri, ac si numerus non esset unus per seipsum, non possunt dicere quo est unus, si est unus » (S. Tommaso, Lectio III).

(2) « ... et non est una, ut indivisibile, sicut unitas ac punctum, sicut quidam dixerunt, sed quia unaquaeque earum est una forma et natura quaedam » (S. Tommaso, Lectio III). Lo Scol. leggeva φιεύσ ma allega la vulgata.

Capo IV.

LA CAUSA MATERIALE RISPETTO ALLE ALTRE

Circa poi all'essenza materiale, bisogna non lasciarci sfuggire, che, quando pure tutte le cose fossero dal medesimo primo o dai medesimi primi, e la stessa materia fosse come principio ai generati, nonostante se n'ha una propria di ciascheduna; per esempio, della flemma sono prima materia i dolci e gli untuosi, della bile gli amari od altri. Forse (1) poi codesti dal medesimo. E si trovano più materie dello stesso, quando l'una lo sia dell'altra; verbigrazia la flemma dal dolce e dall'untuoso, se l'untuoso dal dolce, e dalla bile mediante il risolvimento della bile nella prima materia (2). Chè in doppia guisa codesto si genera di codesto, o perchè gli verrà in-

(1) « Addidit autem forsan qui quorundam est sic diversa materia, quod eorum materiae non reducuntur in aliquam priorem, sicut corpora corruptibilia et incorruptibilia. Ex hiis igitur, quae hic dicuntur, accipitur quod prima materia est una omnium generabilium et corruptibilium, sed propriae materiae sunt diversae diversarum » (S. Tommaso, Lectio IV).

(2) « Considerandum vero est, quod in istis exemplis materiam alicuius posuit ex quo aliquid fit, licet non sit permanens sed transiens: ne igitur aliquis existimaret, quod semper aliquid fieri diceretur ex materiali principio et non e converso, subjungit, quod etiam ex cholera dicitur aliquid fieri per resolutionem cholerae in primam materiam et e contra cholera fit ex prima materia. Quia dupliciter dicitur aliquid fieri ex altero... » (S. Tommaso, Lectio IV).

nanzi per via, o per essersi risoluto da capo nel principio. E possono da una sola materia generarsi cose diverse mediante la causa movente, come da un legno sia una scatola sia un letto. Di certe invece, sendo pure diverse, è di necessità diversa la materia, come a dire, una sega non si genererebbe da legno, nè dipende codesto dalla causa movente: chè non farà, di certo, una sega da lana o da legno. E se si può il medesimo farlo da altra materia, gli è chiaro, che l'arte e il principio che è in qualità di movente, è il medesimo: che se sono diversi la materia e il movente, anche il generato è diverso. Quando, di certo, alcuno ricerchi che è la causa, poichè le cause si dicono in più modi, s'hanno a dire tutte le cause che si contano. Per mo' d'esempio, d'un uomo quale è la causa come materia? Non forse il menstruo? Quale, come movente? Non forse il seme? E quale come la specie? La quiddità. E quale come la causa per cui? Il fine. E forse queste due ultime sono amendue una stessa. E bisogna poi dire le cause più prossime. Quale è la materia? non fuoco o terra, ma la propria. Adunque intorno alle essenze naturali e generabili è necessario di investigare così chi investighi rettamente, poichè le cause son pure tante e tali, e bisogna conoscere le cause. Dove invece per le cose, naturali bensì, ma eterne, è un altro discorso: chè talune forse non hanno materia, o non cosiffatta, ma solo movibile secondo luogo (1).

1044 B.

(1) Ut enim supra dictum est, in rebus generalibus et corruptibilibus generatio et corruptio inducit in cognitionem materiae, quia

E tutte quelle che sono sibbene da natura, ma non in essenza (1), ci ha materia per esse, ma il subietto loro è l'essenza (2). Per mo' d'esempio, che causa ci ha dell'ecclissi, che materia vo' dire? Appunto, non ce n'ha, ma c'è la luna che è il paziente. E che causa è poi, come movente, e che spegne la luce? la terra. La causa *per cui* forse non vi è. Quella come specie è la nozione, permane oscuro non però di meno, ove non si accompagni insieme colla nozione la causa. Verbigrazia, che è ecclissi? Privazione di luce. E dove fosse aggiunto per opera della terra fattasi in mezzo, codesta, colla causa, sarebbe nozione (3). Del sonno invece resta ascoso qual sia primo paziente. Forse che l'animale? Sì, ma codesto secondo che e che primo? Il cuore o qualcos'altro. E poi, per opera di che? E poi che è la passione di quella parte

---

in generatione et corruptione oportet esse unum subiectum commune ad privationem et formam: unde, cum in corpore coelesti non sit potentia ad privationem formae, sed solum ad diversa loca, non habet materiam, quae sit in potentia ad formam et privationem, sed quae est in potentia ad diversa loca. Corpus autem comparatur ad locum, non sicut materia ad formam, sed sicut subiectum ad accidens. Et licet comparatio subiecti ad accidens sit quodam modo, ut materiae ad formam, non tamen subiectum est omnino materia, sicut infra dicetur. Et sic corpus celeste universaliter nullo modo habet materiam, si subiectum materiam non dicit, vel habet materiam ad ubi, si subiectum dicatur materia » (S. Tommaso, Lectio IV).

(1) Qui la punteggiatura dell'ediz. di Bekk. è errata: vedi lo Scol. e la trad. ant. di B.

(2) « Subiectum habet aliquid simili materiae, inquantum est receptibile accidentis. Differt autem a materia, inquantum materia non habet actu esse nisi per formam, subiectum autem non constituitur in esse per accidens » (S. Tommaso, Lectio IV).

(3) « Diffinitio non est nota, nisi in ea ponatur causa... » (San Tommaso, Lectio IV).

e non dell'intero? Forse una immobilità così e così? Sì, ma questa per via di quale affezione propria d'un organo?

Capo V.

LA MATERIA E SUO RAPPORTO CON I CONTRARI

Poichè, poi, certe cose senza generazione e corruzione sono e non sono, come i punti, se pur sono, ed in genere le specie e le forme, (chè non si genera il bianco, ma il legno bianco, se di checchessia e checchessia si genera ogni cosa che si genera), non tutti i contrarii potrebbonsi generare gli uni dagli altri, ma diversamente un uom bianco si genera da un uomo nero, e il bianco dal nero: e nè si ha di tutto materia, ma di sole quelle cose, di cui si ha generazione e trasmutazione le une nelle altre. Quante invece, senza la trasmutazione, sono o non sono, non ci ha di queste materia. Fa poi difficoltà come la materia di ciascheduna cosa stia a' contrarii. Per mo' d'esempio, se il corpo è sano in potenza, ed è la malattia contraria alla sanità, forse che sono l'una e l'altra in potenza? E l'acqua è in potenza vino ed aceto? o dell'uno è materia secondo l'abito e secondo la specie, dell'altro secondo privazione e corruzione contro a natura? — Ed è an-

cora una difficoltà, perchè il vino non sia materia dell'aceto, nè aceto in potenza (tuttochè di esso si generi aceto), e nè il vivente in potenza morto! O no, ma vengono per accidente le corruzioni, e la materia dell'aceto è essa stessa secondo corruzione potenzialità e materia del morto, e l'acqua dell'aceto (1). Chè si generano di questi, come da giorno notte. E, in vero, quante cose si trasmutano così, debbono ritornare da capo nella materia, per mo' di esempio, se l'animale si genera dal morto, prima già nella materia, e poi così animale: e l'aceto prima ricadere in acqua, e di poi, così, vino.

1045 A.

---

(1) Illud ex quo fit aliquid, videtur esse materia illius, sicut ex elementis fiunt corpora mixta, et sunt eorum materia, cum igitur ex vino fiat acetum, et ex vivo fiat mortuum, dubitatur quare vinum non sit materia aceti, et vivum materia mortui, cum ordinentur ad ea sicut potentia ad actum. Sed ad hoc respondetur, quod acetum est corruptio ipsius vini, mortuum vero corruptio vivi, non ergo acetum fit ex vino sicut ex materia, neque mortuum ex vivo, eius. Unde scyphus non est materia phialae, sed argentum. Similiter vivum non est materia mortui, sed sunt elementa. Quod autem ex vivo dicitur fieri mortuum, vel ex vino acetum, si referantur ad ipsam formam vini vel animalis, haec praepositio *Ex*, signicabit ordinem, quia scilicet in aedem materia, post formam vini est acetum et post formam animalis est mortuum. Per quem modum dicimus quod ex die fit nox. Et ideo quaecunque sic trasmutantur ad invicem, sicut ex vino fit acetum, et ex animali mortuum, non fit conversio transmutationis nisi redeatur ad materiam... Et huius ratio est quia quandocumque materia se habet ad diversa secundum ordinem, non potest ex posteriori rediri in id quod praecedit secundum ordinem » (S. Tommaso, Lectio V).

Capo VI.

LA QUIDDITA' CAUSA DELL'UNITA' DELL'ESSENZA E DELLA DEFINIZIONE

Ora, rispetto a quella difficoltà discorsa intorno alle definizioni ed ai numeri, che è la causa dell'aver loro unità? Stante che di ogni cosa, che abbia più parti e non sia il tutto come un mucchietto, ma ci sia un intiero oltre alla parte, si ha una causa, dappoichè anche ne' corpi, a certi è causa il contatto dell'essere uni, a certi la viscosità o qualche altra passion cosiffatta. E la definizione è un discorso uno non per colligamento, come l'Iliade, ma per essere di uno (1). Che è egli dunque che fa uno l'uomo, e perchè uno e non molti, animale verbigrazia, e bipede, in ispecie, s'ei ci ha, come alcuni affermano, un animale per sè ed un bipede per sè? Ora e perchè l'uomo non è quei due per sè, e gli uomini come non saranno pure partecipazione non di nessun' uomo, ma dei due, animale e bipede? Ed in genere l'uomo di certo non potrebb'essere uno, ma più, animale e bipede. Vien però manifesto, che a

(1) Diffinitio autem est unum simpliciter, est enim significativa unius. Unde merito quid est quod faciat diffinitionem hominis esse unam, et hominem cuius ratio est diffinitio » (S. Tommaso, Lectio V).

quegli che proseguono così, come pure sogliono, a definire ed a dire, non riesce di rispondere, nè di solvere il dubbio. Se invece, come diciam noi, l'uno è materia, l'altro forma, e l'uno in potenza, l'altro in atto, non parrebbe di formare neppur dubbio il ricercato. Stante che sia questo dubbio il medesimo, come se nozione della veste fosse rame rotondo: chè sarebbe codesto nome segno della nozione, di guisa che la ricerca tornerebbe a che sia causa dell'essere uno il rotondo ed il rame. Così la difficoltà scompare a dirittura: stante che l'uno è materia, l'altro forma. Or che causa si ha di codesto, dell'essere, vo' dire, in atto ciò che è in potenza, fuori della facitrice, in tutte quante le cose in cui si ha generazione? (1). Chè non ci è causa diversa d'essere sfera in atto la sfera in potenza, ma codesto era appunto la quiddità di ciascuna delle due (2). E della materia se n'ha della intelligibile e della sensibile, e sempre della nozione parte è materia, parte è atto; per mo' d'esempio: il cerchio è figura piana. Tutte quelle cose poi che non hanno materia nè intelligibile nè sensibile, sono senz'altro ciascuna quello che è essere qualcosa di uno, allo stesso modo che quello che è un ente, il codesto, il quale, il quanto: per lo che ancora non istà dentro alla definizione nè l'ente nè l'uno, e la quiddità è senz'altro un uno

---

(1) [Vedi *Proposte* (A)].

(2) Lo Scol. sbaglia evidentemente, dove crede che ἑκατέρῳ si riferisca all'uomo e alla sfera. Della sfera in potenza come della sfera in atto, una è la quiddità: l'atto della sfera.

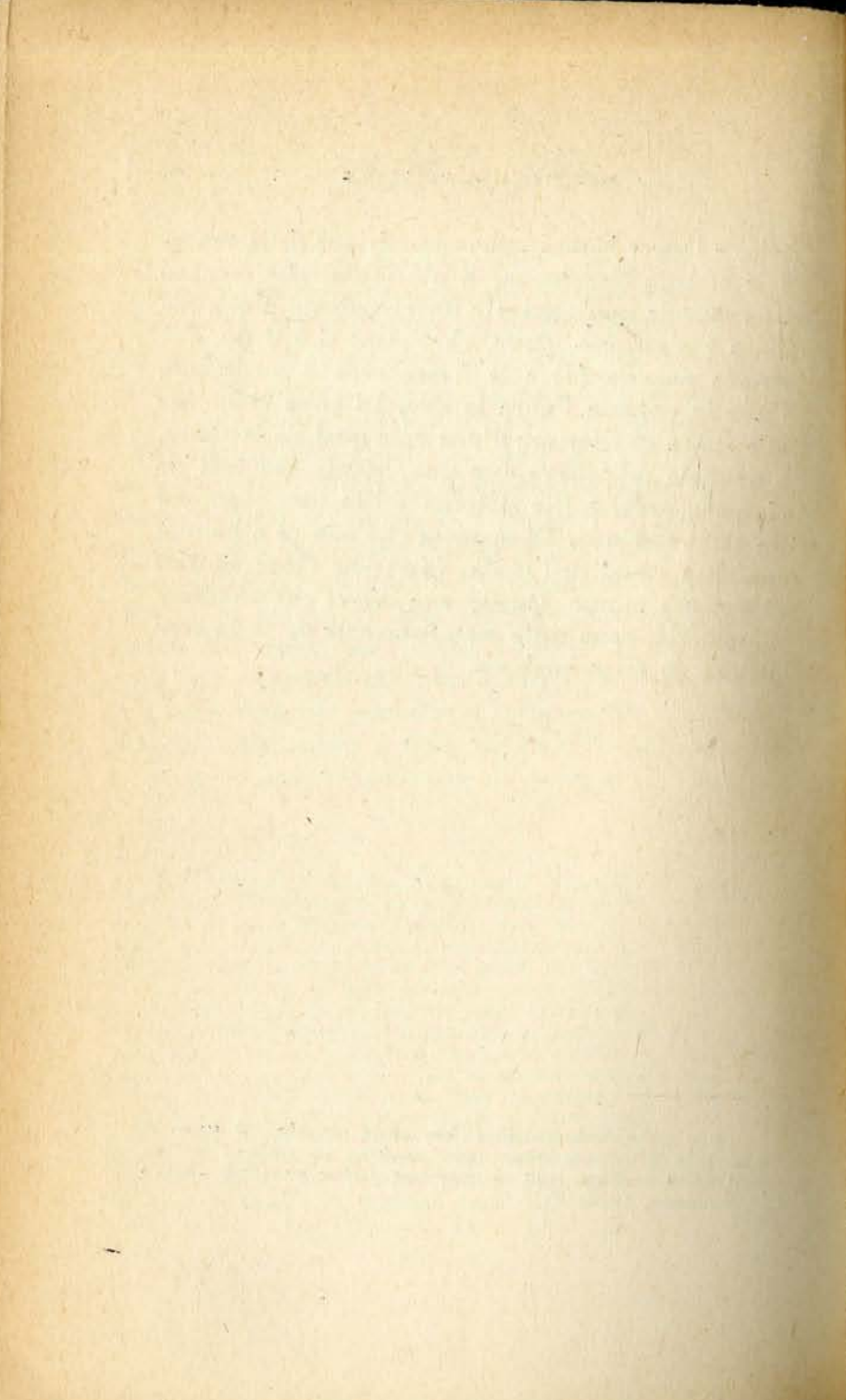
come un ente (1). E per questo parimente non ci è un'altra causa dell'essere uno per nessuna di queste cose, e neppure dell'essere un ente: chè senz'altro ciascuna da sè è un ente e un uno, non chiuse, come in un genere, nell'ente e nell'uno, nè come sendo separabili fuori dei singolari. E per queste difficoltà appunto alcuni ricorrono alla partecipazione, e restano in dubbio di qual sia la causa della partecipazione, e che sia il partecipare: alcuni lo spiegano per un connubio dell'animo, come Licofrone dice la scienza esserlo del sapere e dell'animo: altri fanno del vivere una composizione o colligamento dell' anima col corpo. Tuttochè il discorso medesimo varrebbe per tutto: stante che anche lo star sano sarà un connubio o colligamento o composizione dell'anima e della sanità e l'essere rame il triangolo una composizione del rame e del trian-

---

(1) « Si aliquid sit quod sit forma tantum, statim est unum, quia non est in eo ponere aliquid quocunque ordine, prius quam expectet unitatem a forma. Et ponet exemplum, quia cum decem praedicamenta non hoc modo se habeant ex additione ad ens, sicut species se habent ex additione differentiarum ad genera, sed hoc ipsum quod est ens, manifestum est quod ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, id est substantia, vel quantum vel quale, sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas. Et haec est causa quare in diffinitionibus non ponuntur nec unum nec ens, ut genus, quia oportet quod unum et ens se haberent ut materia ad differentias, per quarum additiones ens fieret vel substantia vel qualitas. Et similiter id quod est separatum omnino a materia quod, est suum quodquideratesse, ut supra dictum est, statim est unum sicut statim est ens, non enim est in eo materia expectans formam, a qua habeat unitatem et esse, et ideo in talibus non est aliqua causa movens ad hoc quod sint unum » (S. Tommaso, Lectio V).

golo, e l'esser bianco una composizione della superficie e della bianchezza. E n'è causa, che cercano una ragione unificatrice e differenziante d'una potenza e d'un atto. Dove, che, come si è detto, l'estrema materia (1) e la forma sono il medesimo, l'una in potenza l'altra in atto. Di guisa che torna allo stesso di ricercare d'una cosa qual sia la causa, e qual sia dell'essere essa una: stante che una sia ciascuna cosa, e l'in potenza e l'in atto sono per un verso tutt'uno. Di maniera che non ce n'ha nessun'altra causa dell'unità, fuori che come motrice di potenza in atto. Quelle cose invece che non hanno materia, sono tutte semplicemente da sè in condizione di esser qualcosa.

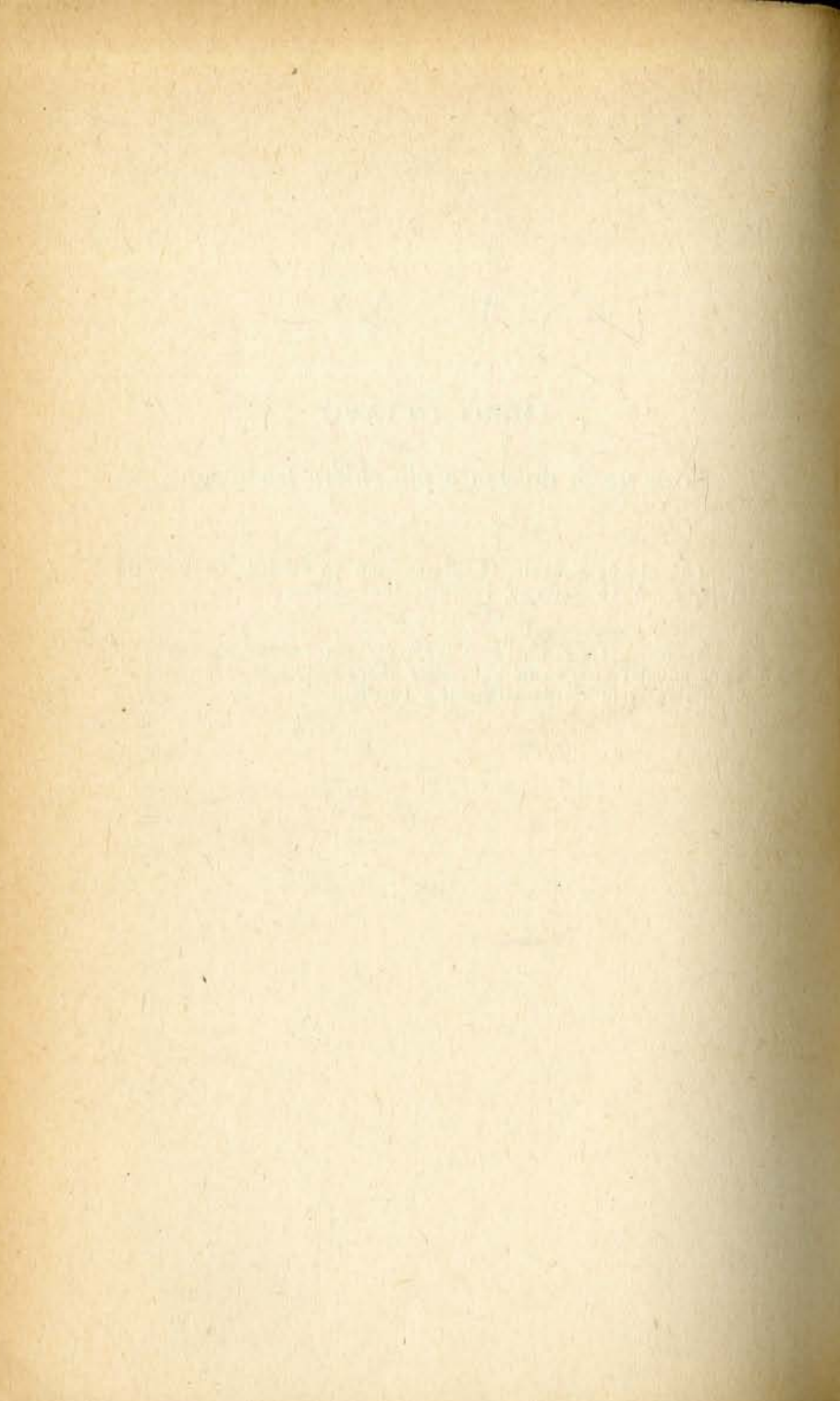
---

(1) « ... inquirebant quid faciens unum potentiam et actum et inquirebant differentias eorum quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quae sunt diversa secundum actum » (S. Tommaso, Lectio V).

LIBRO OTTAVO

Proposte di diversa o più chiara traduzione.

(A) τί οὖν τούτου τὸ αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις;

Diversa traduzione:

Traduzione: « E qual'è la causa per cui l'essere potenziale diviene attuale? Non ce ne può essere altra nelle cose soggette al divenire, fuori di quella efficiente » (Carlini).

INDICE

LIBRO QUINTO . . . . pag. 5
Cap. I°. Principio . . . . » 11
Cap. II°. Causa . . . . » 17
Cap. III°. Elemento . . . . » 24
Cap. IV°. Natura . . . . » 28
Cap. V°. Necessario . . . . » 33
Cap. VI°. Uno . . . . » 36
Cap. VII°. Ente . . . . » 51
Cap. VIII°. Essenza . . . . » 56
Cap. IX°. Medesimo . . . . » 60
Cap. X°. Opposto . . . . » 65
Cap. XI°. Anteriore e posteriore . . . . » 72
Cap. XII°. Potenzialità . . . . » 81
Cap. XIII°. Quanto . . . . » 88
Cap. XIV°. Quale . . . . » 95
Cap. XV°. Relativo . . . . » 101
Cap. XVI°. Perfetto . . . . » 110
Cap. XVII°. Termine . . . . » 114
Cap. XVIII°. Quello per cui . . . . » 115
Cap. XIX°. Disposizione . . . . » 117
Cap. XX°. Abito . . . . » 118
Cap. XXI°. Passione . . . . » 120
Cap. XXII°. Privazione . . . . » 122
Cap. XXIII°. Avere . . . . » 126
Cap. XXIV°. Essere da qualcosa . . . . » 130
Cap. XXV°. Parte . . . . » 132

Cap. XXVI°. Intero . . . . pag. 134
Cap. XXVII°. Monco . . . . » 136
Cap. XXVIII°. Genere . . . . » 137
Cap. XXIX°. Falsità . . . . » 139
Cap. XXX°. Accidente . . . . » 143

Note al Libro Quinto . . . . » 147

LIBRO SESTO . . . . » 163

Cap. I°. Come la filosofia prima differisca dalle altre (scienze) speculative e di che maniera sia prima . . » 165
Cap. II°. Come e cosa sia l'accidente. Non ce n'è scienza, perchè non ce n'è causa determinata . . . . . . » 179
Cap. III°. Della maniera d'essere delle cause accidentali . » 186
Cap. IV°. Perchè si deva tralasciare qui la scienza dell'Ente in senso di *vero* e del *non-Ente* in senso di *falso* . . » 193

Note al Libro Sesto . . . . » 197

LIBRO SETTIMO . . . . » 201

Cap. I°. L'Essenza e le sue determinazioni . . . . . . » 205
Cap. II°. Opinioni diverse sul numero e la natura delle Essenze . . . . » 207
Cap. III°. Realtà prima dell'Essenza e suo principio . . . » 208
Cap. IV°. La quiddità in sè stessa e con gli altri predicamenti . . . . » 211
Cap. V°. Continuazione dello stesso argomento . . . . » 216
Cap. VI°. La quiddità e il singolare . . . . » 218
Cap. VII°. La generazione e i suoi modi . . . . » 222
Cap. VIII°. Del generarsi per arte critica delle idee . . . » 226
Cap. IX°. Del generarsi per caso . . . . » 229
Cap. X°. Della definizione e questioni intorno ad essa . . » 232
Cap. XI°. Delle parti della specie ed errore dei pitagorei e dei platonici . . . . » 239
Cap. XII°. Dell'unità delle nozioni nella definizione . . » 244
Cap. XIII°. Nessun Universale è Essenza critica dell'Universale platonico . . . . » 248
Cap. XIV°. La questione delle idee . . . . » 251

Cap. XV°. Dei sensibili particolari non c'è definizione nè dell'idea . . . . pag. 253
Cap. XVI°. Torto e ragione dei platonici. Conclusione sulla dottrina platonica dell'Essenza . . . . » 256
Cap. XVII°. La forma è principio e causa prima del composto . . . . » 258

Libro Settimo. Proposte di diversa o più chiara traduzione . » 263

LIBRO OTTAVO . . . . » 267

Cap. I°. Riepilogo dei precedenti principii . . . . » 269
Cap. II°. La Specie è l'Essenza nella sua attualità . . . » 271
Cap. III°. La forma . . . . » 275
Cap. IV°. La causa materiale rispetto alle altre . . . . » 279
Cap. V°. La materia e il suo rapporto con i contrari . . » 282
Cap. VI°. La quiddità causa dell'unità dell'Essenza e della definizione . . . . » 284
Libro Ottavo. Proposte di diversa o più chiara traduzione . » 289